الفكر الإسلامي

بين التأصيل والتجديد

زكي الميلاد



بيروت - لبنان

الفكر الإسلامي
بين التأصيل والتجديد




بسم الله الرحمن الرحيم


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الطبعة الأولى

١٤١٥هـ - ١٩٩٤م





بيروت ـ بئر العبد ـ الصنوبرة ـ مقابل سنتر داغر ـ بناية دياب مهدي

ت: ٨٢٣٥١٨ـ٨٢٢١٦٧ـ ٦٠١٠٠٢
فاكس:٠٠٩٦١١٦٠١٠١٩
ص.ب: ٦٣ / ٢٤

Tel: 823518 - 822167 - 601002
Fax: 009611601019
P.o. Box: 36/24

المقدمة

ما هو أهم من الصحوة الإسلامية السياسية ، المتعاظمة على امتداد الجغرافيا الإسلامية ، تلك الصحوة المفاهيمية في الفكر الإسلامي .

وإذا كنا لا نحتاج إلى أدوات وتقنيات لمعرفة مدى النمو المتصاعد للصحوة الإسلامية ، لشدة ظهورها وانشغال العالم بها ، فإننا في اكتشاف الصحوة المفاهيمية في الفكر الإسلامي بحاجة إلى تقنيات معرفية هي أدوات الباحث والمثقف والمفكر .

والإسلام في دورة تاريخية جديدة بهذه الصحوة المفاهيمية ، التي نضع عليها الآمال والتطلعات الحضارية . وهذه الصحوة المفاهيمية هي البعث الإسلامي الحضاري في تجديد الحياة الإسلامية نحو تجديد الحضارة الإسلامية . .

وأهم ركائز الصحوة المفاهيمية ركيزتان : « التأصيل » و« التجديد » .

فلا تأصيل بلا تجديد ولا تجديد بلا تأصيل . والتأصيل هو البعث المفاهيمي للفكر الإسلامي من الداخل ، والتجديد هو بعث مفاهيمي للفكر الإسلامي في الخارج .

وهذا الكتاب هو حصيلة متابعات طويلة ودائمة في الفكر الإسلامي في اتجاهاته ومدارسه ، في تفاعلاته وتطوراته ، في أصوله وقواعده ، في ثوابته ومتغيراته ، في كلياته وجزئياته . . كما هو حصيلة تدريس لمادة الفكر الإسلامي في فترات متعاقبة .

وأتطلع من هذا الكتاب أن يكون مساهمة حية في الفكر الإسلامي ، وفي المشروع الإسلامي الحضاري المعاصر . .

ومنهجية الكتاب في ثلاثة فصول :

الفصل الأول : منهج التجديد في الفكر الإسلامي . لبلورة وصياغة المنهجية الإسلامية في التأصيل والتجديد .

الفصل الثاني : العقل والوحي في الفكر الإسلامي . وهما ركيزتا التأصيل والتجديد .

الفصل الثالث : نحو منهجية علمية إسلامية في أسلمة العلوم الاجتماعية . وهو الحقل الذي ينبغي أن تتركز عليه عملية التأصيل والتجديد .

وكلي انشراح في أن أستمع لرأي النقاد الذي يتكامل العمل بنصيحتهم ورأيهم .

أرجو أن أكون قد وفقت وأحتسب الله .

والله الموفق والمستعان .

زكي عبد الله أحمد الميلاد
المملكة العربية السعودية
٢٠ يوليو « تموز » ١٩٩٣م
١ صفر ١٤١٤ هـ



الفصل الأول

منهج التجديد في الفكر الإسلامي

محتويات الفصل الأول

- الإسلام نهضة تجديدية شاملة .
- الفكر والتجديد .
- التجديد في الفكر الإسلامي .
- تجديد الفكر لا الإسلام .
- التجديد المعنى والمفهوم .
- الإحياء والتجديد .
- التجدد والتجديد .
- المعاصرة والتجديد .
- الاجتهاد والتجديد .
- التجديد بين الإصلاح الديني والإصلاح المدني .
- التجديد بين الأصول والفروع .
- إتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي .
- مناهج التجديد في الفكر الإسلامي .
- التجديد في الفكر الإسلامي الشيعي .
- ضوابط التجديد في الفكر الإسلامي .
- نظرتنا في تجديد الفكر الإسلامي .

الإسلام نهضة تجديدية شاملة

الإنسان مزوّد بقدرة لا متناهية ، على الإبداع ، والتجديد ، والتطوير ، والإصلاح ، الشامل لأبعاد الحياة والمجتمع والعالم .

وفي داخل الإنسان بعث عميق ، نحو التطلع للتجديد والإصلاح ، ومنبع هذا التطلع هو العقل ، النعمة الإلهية الكبرى من الله إلى الإنسان .

ولن يأتي يوم يشعر الإنسان بالعجز والتوقف عن التجديد والتطوير ، هذه سنّة الحياة وفلسفة الإنسان والتاريخ .

وبعكس ما كان يعتقد فقد (أظهرت الأبحاث التاريخية الجديدة ، أن ذلك المخلوق الموغل في القدم لم يكن جلفاً ضعيف العقل حسب الاعتقاد الشائع ، بل خلقه الله إنساناً ذكياً تكيف بقدرة مدهشة مع ظروف بيئته البالغة القسوة في العصر الجليدي .

ومن دراسة الحفريات الأثرية ـ أيضاً ـ أن الإنسان القديم صنع الأدوات المعقدة واستنبط أساليب مبتكرة للصيد والقنص واستعمل مواد الزينة وأبدع أعمالاً فنية رائعة .

ويتفق كل علماء السلالات البشرية تقريباً على أن الجنس البشري بدأ منذ نحو مليونين ونصف المليون سنة بظهور الكائن الذي أطلقوا عليه اسم « الإنسان البارع » -Homo Habilis- وهو أول من استخدم الأدوات الحجرية)[1] .

وفلسفة الإنسان في التاريخ هي فلسفة التجديد والإبداع ، أو باصطلاح القرآن الكريم « التسخير » ، باكتشاف سنن الله في الكون ليزداد الإنسان عبودية لله وخضوعاً له .

وما التطور الهائل الذي حققه إنسان هذا العصر في كافة الميادين والحقول ، إلاّ امتداد لاكتشافات الإنسان في القدم ، وتكاملٌ معها . .

وأعظم التحولات التاريخية التي كان لها أعمق الأثر على تجديد حياة الإنسان وإصلاحها هو نزول الرسالات السماوية ، وحي الله إلى الإنسان ، تزكية وتذكيراً وتعليماً وإصلاحاً وحياة .

فقد قال تعالى : ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾[2] .

وقال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾)[3] .

وكلمة ﴿ يحييكم ﴾ تختزل كل دلائل فلسفة الدين والرسالة ، ويشرح

---

(١) المجلة (لندن) العدد ٦٠٨ ، ٢ أكتوبر ـ تشرين الأول ١٩٩١ م ، ٢٤ ربيع الأول ١٤١٢ هـ .

(٢) القرآن الكريم ، سورة الجمعة ، آية ٢ .

(٣) القرآن الكريم ، سورة الأنفال ، آية ٢٤ .

ذلك (سيد قطب) [١٩٠٦ ـ ١٩٦٦ م] « في ظلال القرآن » (إن رسول الله ﷺ إنما يدعوهم إلى ما يحييهم ـ إنها دعوة إلى الحياة بكل صور الحياة ، وبكل معاني الحياة . .

إنه يدعوهم إلى عقيدة تحيي القلوب والعقول ، وتطلقها من أوهام الجهل والخرافة ، ومن ضغط الوهم والأسطورة ، ومن الخضوع المذل للأسباب الظاهرة والحتميات القاهرة ، ومن العبودية لغير الله والمذلة للعبد أو للشهوات سواء . .

ويدعوهم إلى شريعة من عند الله ، تعلن تحرر الإنسان وتكريمه ، بصدورها عن الله وحده ، ووقوف البشر كلهم صفاً متساوين في مواجهتها ، لا يتحكم فرد في شعب ، ولا طبقة في أمة ، ولا جنس في جنس ، ولا قوم في قوم . . ولكنهم ينطلقون كلهم أحراراً متساوين في ظل شريعة صاحبها الله رب العباد .

ويدعوهم إلى منهج للحياة ، ومنهج للفكر ، ومنهج للتصور ، يطلقهم من كل قيد إلاّ ضوابط الفطرة ، المتمثلة في الضوابط التي وضعها خالق الإنسان ، العليم بما خلق ، هذه الضوابط التي تصون الطاقة البانية من التبدد ، ولا تكبت هذه الطاقة ولا تحطمها ولا تكفها عن النشاط الإيجابي البناء .

يدعوهم إلى القوة والعزة والاستعلاء بعقيدتهم ومنهجهم ، والثقة بدينهم وبربهم ، والانطلاق في الأرض كلها لتحرير الإنسان بجملته ، وإخراجه من عبودية العباد إلى عبودية الله وحده ، وتحقيق إنسانيته العليا التي وهبها له الله ، فاستلبها منه الطغاة ! ويدعوهم إلى الجهاد في سبيل الله ، لتقرير ألوهية الله سبحانه في الأرض وفي حياة الناس . . . ذلك مجمل

ما يدعوهم إليه الرسول ﷺ وهو دعوة إلى الحياة بكل معاني الحياة .

إن هذا الدين منهج حياة كاملة ، لا مجرد عقيدة مستسرة . منهج واقعي تنمو الحياة في ظله وتترقى . ومن ثم هو دعوة إلى الحياة في كل صورها وأشكالها . وفي كل مجالاتها ودلالاتها .

والتعبير القرآني يجمل هذا كله في كلمات قليلة موحية : ﴿ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾[1] .

ويتفق مع هذا الرأي العلاّمة السيد « محمد حسين الطباطبائي » في تفسيره المعروف (الميزان في تفسير القرآن) حين يناقش الآراء التي حاولت تقييد الآية ﴿ إذا دعاكم لما يحييكم ﴾ في بعد معين ، كالجهاد بالنظر إلى مورد النزول . أو الشهادة باعتبار أن الشهداء أحياء عند ربهم . أو في بعد الإيمان الذي هو حياة القلب والكفر موته . أو العلم والجنة وما أشبه . .

يقول العلامة الطباطبائي (ومن هنا يظهر أن لا وجه لتقييد الآية بما قيدها به أكثر المفسرين . وهذه الوجوه المذكورة يقبل كل واحد منها انطباق الآية عليه ، غير أن الآية كما عرفت مطلقة لا موجب لصرفها عما لها من المعنى الوسيع)[2] .

والذي يتأمل تاريخ الرسالات السماوية ، وفي أي ظرف اجتماعي كانت تتنزل هذه الرسالات يدرك بعمق دلائل هذه الكلمة أو الآية ﴿ إذا دعاكم لما يحييكم ﴾ .

---

(١) في ظلال القرآن . سيد قطب ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الخامسة ـ ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٧ م ـ ج ٧ ، ص ٨٣٣ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن . السيد محمد حسين الطباطبائي ، بيروت : مؤسسة الأعلمي ، ج ٩ ، ط ٢ ، ١٩٧١ م ، ص ٤٥ .

والرسالة الإسلامية بشكل خاص باعتبارها خاتمة الديانات السماوية ، فقد كانت أعظم حركة تجديدية في حياة الإنسان والتاريخ . ولم ولن يسجل التاريخ القديم والحديث تحولاً ومنعطفاً كان له تأثير في الماضي والحاضر والمستقبل ، كحدث ظهور الإسلام الذي كان ثورة حضارية جذرية شاملة غيرت مجرى التاريخ وحركة الإنسانية . . وحالة الإنسانية وقت ظهور الإسلام كما يصفها (الأستاذ - Dinson - في كتابه Emotions as the Basis - of civilization - بقوله : في القرنين الخامس والسادس كان العالم المتمدن على شفا جرف هار من الفوضى ، لأن العقائد التي كانت تعين على إقامة الحضارة قد انهارت ، ولم يك ثمَّ ما يعتد به مما يقوم مقامها ، وكان يبدو إذ ذاك أن المدنية الكبرى التي تكلف بناؤها جهود أربعة آلاف سنة مشرفة على التفكك والانحلال ، وأن البشرية توشك أن ترجع ثانية إلى ما كانت عليه من الهمجية ، إذ القبائل تتحارب وتتشاجر ، لا قانون ولا قيم ، أما النظم التي خلفتها المسيحية فكانت تعمل على الفرقة والانهيار بدلاً من الاتحاد والنظام ، وكانت المدنية كشجرة ضخمة متفرعة امتدّ ظلها إلى العالم كله ، واقفة تترنح وقد تسرب إليها العطب حتى اللباب .

وبين مظاهر هذا الفساد الشامل ولد الرجل الذي كان خير دواء لهذا الداء)[1] .

ومن يؤرخ لتاريخ الحضارات البشرية يكتشف ، أن الحضارة بعد ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي دخلت مرحلة في التطور والارتقاء ، وصفها البعض أن البشرية وصلت مرحلة النضج والرشد ، تسامت فيها القيم بتكامل وتوازن ، بعد أن كانت في تناقض واضطراب .

---

(١) مقارنة الأديان ـ الإسلام ـ .د.أحمد شلبي ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ج ٣ ، الطبعة الثامنة ، ١٩٨٥ م ، ص ٤٨ .

وهذا التوازن والتكامل في قيم الإسلام بين الدنيا والآخرة ، والعقل والروح ، والشهادة والغيب ، والمادة والروح ، والدين والسياسة والفرد والمجتمع ، كان شاهداً على خلود الإسلام وثباته وشموليته وربانيته وواقعيته .

لم تستطع كل الفلسفات الوضعية التي ابتكرها الإنسان على طول تاريخه باتجاهاتها المختلفة ، أن تقدم حلاً لهذه القيم بتوازن وتكامل وواقعية كالمنهج الإسلامي .

ولهذا نجد أن كل الفلسفات كانت آحادية البعد والمنهج ، أما مثالية ، أو عقلية ، أو مادية . .

ومع ما أصاب المسلمين من انحطاط شامل وتخلف عميق من الداخل . ومن الخارج حروب صليبية ومغولية انتهت إلى سيطرة استعمارية أوربية عملت على تدمير كل ما يتصل بالإسلام وتراثه وحضارته ، وفرضت بكل قوة فكرية ومادية النموذج الأوربي وأكثر من ذلك ، حتى اعتقد ساسة الغرب ومفكروه وبعض المستشرقين بنهاية الإسلام كرسالة حضارية ، ولا عودة له في حياة المسلمين . .

وأن الجنرال البريطاني « اللنبي » دخل دمشق عام ١٩١٨ م ، ومضى إلى قبر « صلاح الدين الأيوبي » وقال : اليوم انتهت الحروب الصليبية يا صلاح الدين .

وما إن ظهرت الصحوة الإسلامية في نهاية عقد السبعينات من القرن العشرين ، وتصاعد رسمها البياني بمعدلات كبيرة في عقد الثمانينات ، وواصلت تقدمها أفقياً وعمودياً حتى شملت كل جغرافيا العالم الإسلامي الممتد من (طنجة) في الغرب إلى (جاكرتا) في الشرق ، ومع ما اتصفت

به هذه الصحوة الإسلامية من زخم معنوي كبير ، وطاقة هائلة من الحيوية والديناميكية على مستوى الشرائح الاجتماعية كافة . .

التطور الذي فاجأ الغرب وكل خبرائه وعقوله ، حتى اعتقد هؤلاء أن الإسلام مازالت له طاقة هائلة على البعث والإحياء والتجديد . .

ولا أدل على ذلك (ما نشرته مجلة « الحقيقة » المسيحية التي تصدر عن أشهر الجماعات المسيحية بأمريكا ، وتطبع أكثر من خمسة ملايين من النسخ ، توزع على كافة أنحاء العالم ، فقد نشرت هذه المجلة مقالاً في عدد خاص أصدرته سنة ١٩٨٣ م جاء فيه : إن الإسلام أصبح قوة فعّالة في العالم ، وهو ينتشر انتشاراً سريعاً حتى أصبح هناك فرد مسلم من بين كل خمسة أشخاص من سكان العالم ، وهذا جعل عدد المسلمين يربو على ٨٠٠ مليون نسمة في خمسة وسبعين قطراً من أقطار العالم . . .

وقد غدا ـ الإسلام ـ قوة سياسية وثقافية واجتماعية لها وزنها الذي لا يمكن غض النظر عنها في تسيير مقادير وأمور العالم حاضراً ومستقبلاً)[1] .

وهذا الرأي بات من الشهرة إلى درجة أن وسائل الإعلام الغربية تطلعنا من وقت لآخر بكلام من هذا القبيل . وأكثر من ذلك الكتب والدراسات التي تتوالى بالدراسة والنقد والتحليل لما يعرف بالظاهرة الإسلامية الجديدة . بالإضافة إلى المؤتمرات والندوات مع كثرتها .

فالإسلام نهضة تجديدية جذرية شاملة وهو طريق المستقبل وسبيل الخلاص للحضارة الإنسانية . . .

قال تعالى ﴿ إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أُوتوا الكتاب

---

(١) المصدر نفسه ص ١٨ .

إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب * فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين ءأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد ﴾[1] .

(١) القرآن الكريم . سورة آل عمران ، آية ١٩ ـ ٢٠ .

الفكر والتجديد

الفكر له دورتان ، دورة داخلية يجدد فيها نفسه مما علق عليه من رواسب وشوائب وظنون ، ليستعيد حيويته وديناميكيته . ودورة خارجية يجدد فيها الواقع إصلاحاً وتزكية وتطويراً .

والفكر الذي لا يجدد نفسه من الداخل ، لا يجدد الواقع خارجاً . فالفكر له ديناميكيته ولا تنكشف إلاّ بالتنزيل على الواقع .

وهناك فكر ميت وفكر حي والفارق بينهما في القدرة على التجديد . فالفكر اليوناني كان حياً ومجدداً في ظرف زمانه ومكانه ، في جوانبه المنطقية بالذات ، حين كان يواجه الفكر السوفسطائي اللامعقول ، وبعد دهر من الزمن مات هذا الفكر ، وما عادت له الحياة إلاّ بفكر المسلمين ، حين جرت روح هذا الفكر في شرايينه . .

فالفكر يمكن أن يموت متى ما افتقد أو توقف عن التجديد ذاتياً وموضوعياً . والفكر الروماني بعث الحياة في الفكر اليوناني في جوانب القانون بشكل خاص ، حين ارتبط وتفاعل هذا الفكر بالواقع الموضوعي في

عصر الحضارة الرومانية التي ورثته بعد أن كان فكراً نظرياً تجريدياً لا يعطي أهمية للعمل والتجريب .

فالفكر كما يجدد الواقع هو الآخر يتجدد من الواقع . والفكر الذي لا يتنزل على الواقع هو فكر ميت أو محكوم عليه بالفناء . لأن الأعمال هي روح الأفكار كما يقول المفكر الإسلامي (مالك بن نبي) ـ رحمه الله ـ ، [١٩٠٥ ـ ١٩٧٣ م] .

وفكر يتنزل على الواقع ويموت لأنه لا يجاري السنن الكونية التي لا تبديل لها ولا تغيير في الفطرة والاجتماع والطبيعة . .

وكم من الفلسفات والمذاهب انقرضت كما تحدثت كتب الملل والنحل لهذا السبب الجوهري في أنها لم تتوافق وتتكامل مع السنن الإلهية وهي الحق في الحياة .

ومن الفكر من يختزل طاقة تجديدية لمرحلة بخصوصيتها ، وفي هذه المرحلة يستنفد الفكر ما عنده من إبداع وتجديد ، فلا يجدد نفسه وبالترتب لا يجدد الواقع . .

وفكر له قدرة على التجديد لمجتمع لا لمجتمع آخر ، كالفكر الأوربي الذي نهض وجدد الحياة في أوربا ، وفشل عن تجديد وإنهاض المجتمعات الإسلامية . وشاهدة على ذلك تجربة المفكر الاقتصادي الألماني (شاخت) الذي أخرج الاقتصاد الألماني من الأنقاض إلى الازدهار ، وفشل عن تحقيق ذلك في أندونيسيا . .

وهذا يفسر أن الفكر الأوربي اكتسب خصوصيات المجتمع الأوربي ومكوناته الذاتية .

وبهذه الخصوصيات والمكونات كان مناقضاً لطبيعة المجتمعات الإسلامية وهويتها ومكوناتها التاريخية . . فالأمّة ـ وأية أمة ـ لها روح عامة تشكل ماهيتها الجوهرية وتركيبها النفسي ومزاجها العقلي . وهذه الروح في الأمم فصل الحديث عنها د. (غوستاف لوبون) في كتابه « سر تطور الأمم » ومن رأيه أن (الصفات الأدبية والعقلية التي تتكون من مجموعها روح الأمّة ، هي خلاصة ماضيها وميراث أجدادها وعلة حركتها التي تسير عليها . وقد يظهر أن تلك الصفات مختلفات اختلافاً كبيراً في أفراد الأمة الواحدة إلاّ أن الاستقراء يؤيد أن أغلب أفراد تلك الأمة مشتركون في صفات نفسية عامة وثابتة ثبات صفاتهم الجسمية التي يمتاز بها نوعهم عن نوع أفراد أمة أخرى)[1] .

وإذا كنا نتفق مع الدكتور (لوبون) في أن لكل أمة روحاً عامة ، فإننا نختلف معه في أن صفات هذه الروح ثابتة ثبات الصفات الجسمانية التي لا تقبل التغيير والتبدل . والشاهد أن الفكر الأوربي لم يكن يتكيف ويتجانس مع روح الأمة الإسلامية .

التي كان الدين الإسلامي الباعث الحضاري لها ، والمكون العقيدي لهويتها ، ومنهجها في السلوك الفردي والاجتماعي . بينما الفكر الأوربي أسس انطلاقته العلمية والصناعية على عزل الدين عن الاجتماع والسياسة وإبعاده عن كل الجوانب الحضارية ، لظروف تاريخية معروفة لا تتطابق جزئياً ولا كلياً والسياق التاريخي للعالم الإسلامي . .

وهذا الذي لم يعترف به بعد قطاع من المثقفين ذوي النهج التغريبي

---

(١) سر تطور الأمم . د. غوستاف لوبون ، نقله إلى العربية أحمد فتحي زغول باشا ، ضبط نصه د.أسعد السحمراني وعدنان حسين ، بيروت : دار النفائس ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ م ، ص ١٩ .

الذين قاسوا وضع الأمة الإسلامية بالأمة الأوربية تحت لافتة أن المنهج الأوربي حالة عالمية كونية تستمد شرعيتها من فلسفة التطور الإنساني .

وما في الفكر الأوربي من حياة وتجديد لم يكتسبها لا من الفكر اليوناني ولا الروماني ولا المسيحي وإنما اكتسبها من روح الفكر الإسلامي . وعن ذلك يقول الدكتور (محمد إقبال) [١٨٧٣ - ١٩٣٨ م] : (وقد أتى على الفكر الأوربي زمن تلقى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلامي)[١]

وفي مكان آخر يضيف (لقد كانت أوربا بطيئة نوعاً ما في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي ، وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة - على لسان « بريفولت » [Briffault] في كتابه « بناء الإنسانية [Making of Humanity] حيث قال : - إن « روجر بيكون » درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربية في مدرسة « أكسفورد » على خلفاء معلميه العرب في الأندلس . وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي . فلم يكن روجر بيكون إلاّ رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة . والمناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي ، هي طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية . وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشاراً واسعاً ، وانكب الناس ، في لهف ، على تحصيله في ربوع أوربا .

لقد كان العلم أهم ما جاءت به الحضارة العربية على العالم

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام . د. محمد إقبال ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م ، ص ١٣ .

الحديث ، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج . إن العبقرية التي ولدتها ثقافة العرب في اسبانيا لم تنهض في عنفوانها إلاّ بعد مضي وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام . ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوربا الحياة ، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية .

إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدّموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجود نفسه . فالعالم القديم ، كما رأينا لم يكن للعلم فيه وجود . وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوما أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم وأخذوها عن سواهم ولم تتأقلم في يوم من الأيام فتمتزج امتزاجاً كلياً بالثقافة اليونانية . وقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات ، ولكن أساليب البحث في دأب وأناة ، وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها ، والمناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة المستمرة ، والبحث التجريبي كل ذلك كان غريباً تماماً عن المزاج اليوناني ، ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلاّ في الاسكندرية في عهدها الهلّيني . أما ما يدعوه العلم ، فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ، ولطرق من الاستقصاء مستجدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان .

وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربي)[١] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .

وهذا الكلام لا يفيدنا بشيء ونحن في ظروف التخلف والانحطاط إلاّ أن يستعيد الثقة في نفوسنا وإحياء عقولنا للنهضة والانطلاق الحضاري . وإلاّ فما الفائدة في أن يكون شعوراً بالتعويض عن النقص وعتاب الضمير .

والفكر الإسلامي له قدرة خلاّقة على البعث والإحياء والتجديد . والتاريخ الإسلامي يحدثنا كيف أن آيات الذكر الحكيم كانت تبعث السكينة والإنصات والخشوع حتى على من لم يؤمن بها . ومن هذه الروايات ما نقله (ابن هشام) في سيرته عن ابن إسحاق قال : (حدثني يزيد بن زيادة ، عن محمد بن كعب القرظي ، قال : حُدثت أن عتبة بن ربيعة ، وكان سيداً ، قال يوماً وهو جالس في نادي قريش ، ورسول الله ﷺ جالس في المسجد وحده : يا معشر قريش ، ألا أقوم إلى محمد فأكلمه وأعرض عليه أموراً لعلّه يقبل بعضها فنعطيه أيها شاء ، ويكف عنا ؟ وذلك حين أسلم حمزة ، ورأوا أصحاب رسول الله ﷺ يزيدون ويكثرون ، فقالوا : بلى يا أبا الوليد ، قم إليه فكلمه ، فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله ﷺ ، فقال : يابن أخي ، إنك منا حيث قد علمت من السِّطة[1] في العشيرة ، والمكان في النسب ، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقّت به جماعتهم وسفهت به أحلامهم وعبت به آلهتهم ودينهم وكفرت به من مضى من آبائهم ، فاسمع مني أعرض عليك أموراً تنظر فيها لعلّك تقبل منها بعضها . قال : فقال له رسول الله ﷺ قل يا أبا الوليد ، أسمع ، قال : يابن أخي ، إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً ، وإن كنت تريد به شرفاً سوّدناك علينا ، حتى لا نقطع أمراً دونك ، وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا ، وإن كان هذا الذي يأتيك رئياً[2] تراه

---

(١) السِّطة : الشرف .

(٢) الرئي : ما يظهر للناس من الجن .

لا تستطيع ردّه عن نفسك ، طلبنا لك الطب ، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه ، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوي منه أو كما قال له .

حتى إذا فرغ عتبة ، ورسول الله ﷺ يستمع منه ، قال : أقد فرغت يا أبا الوليد ؟ قال : نعم ، قال : فاسمع مني ، قال : أفعل ، فقال ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم * حم * تنزيل من الرحمن الرحيم * كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون * بشيراً ونذيراً * فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون * وقالوا قلوبنا في أكِنة مما تدعونا إليه ﴾ ثم مضى رسول الله ﷺ فيها يقرؤها عليه . فلما سمعها منه عتبة أنصت لها ، وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليها يسمع منه ، ثم انتهى رسول الله ﷺ إلى السجدة منها ، فسجد ثم قال : سمعت يا أبا الوليد ما سمعت ، فأنت وذاك .

فقام عتبة إلى أصحابه ، فقال بعضهم لبعض : نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به . فلما جلس إليهم قالوا : ما وراءك يا أبا الوليد ؟ قال : ورائي أني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط ، والله ما هو بالشعر ، ولا بالسحر ، ولا بالكهانة ، يا معشر قريش ، أطيعوني واجعلوها بي ، وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فاعتزلوه ، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم ، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم ، وإن يظهر على العرب فملكه ملككم ، وعزه عزكم ، وكنتم أسعد الناس به ، قالوا : سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه ، قال : هذا رأيي فيه ، فاصنعوا ما بدا لكم)[1] .

ومواقف كثيرة من هذا القبيل تنقلها لنا كتب التاريخ في مناسبات مختلفة . . وقد جاء في حديث شريف ترويه عامة المسلمين عن

(١) السيرة النبوية لابن هشام . قدّم لها وعلّق عليها وضبطها طه عبد الرؤوف سعد ، بيروت : دار الجيل ، ج ١ ، ص ٢٦١ .

الرسول ﷺ أنه قال : (إذا جاءكم الحديث عني تعرفه قلوبكم ، وتلين له أشعاركم ، وأبشاركم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا أولاكم به ، وإذا سمعتم بحديث تنكره قلوبكم ، وتندمنه أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكر فأنا أبعدكم منه)[1] .

وهذه القدرة الخلّاقة للإسلام في الإحياء والتأثير إنما لأنه وحي من الله سبحانه وتعالى وهو الذي تكفل بحفظه حيث قال : ﴿ إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾[2] وقال الشيخ (الطبرسي) في تفسير هذه الآية ﴿ وإنا له لحافظون ﴾ عن الزيادة والنقصان والتحريف والتغيير . . عن قتادة وابن عباس ، ومثله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وقيل معناه : تكفل بحفظه إلى آخر الدهر على ما هو عليه فتنقله الأمة وتحفظه عصراً بعد عصر إلى يوم القيامة ، لقيام الحجة به على الجماعة من كل من لزمته دعوة النبي ﷺ . . عن الحسن ، وقيل يحفظه من كيد المشركين ولا يمكنهم إبطاله ولا يندرس ولا ينسى . . عن الجبائي)[3] .

وعن آفاق التجديد والتطوير في القرآن الكريم ، يقول العلّامة (السيد محمد تقي المدرسي) في بحثه لهذا الموضوع إن ضرورة التطوير حسب المنطق القرآني تتكشف (من خلال عدة حقائق :

أولاً : في آيات عديدة يجعل القرآن ، العقل والذكر والفقه والبصيرة هدفاً أساسياً للوحي . إنك تتلو كثيراً مثل هذه الكلمات في القرآن - أفلا تعقلون ، إن كنتم تعقلون ، لعلهم يتذكرون .

---

(١) نقلاً عن كتاب الموافقات للشاطبي .
(٢) القرآن الكريم . سورة الحجر ، آية ٩ .
(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن . الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ج ٤ ، الجزء الرابع عشر ، ص ١٤ .

ثانياً : هناك أكثر من عقبة تعترض سبيل التطوير ، تقديس الآباء وتراثهم ، وتقليد المجتمع الفاسد والخشية منه ، ومن السلطات الطاغية ، ومن أصنام قدست ، أو أفكار وتشريعات احترمت .

والقرآن الكريم يحطم كل صنم يقدّس من دون الله ، أيّاً كان اسمه وصورته ، ويعطي الإنسان عزيمة لا تفل لكي يتحدى كل الضغوط التي يملكها الأصنام والقوى المؤيدة لها .

ثالثاً : وبيَّن ـ القرآن الكريم ـ أن اختلاف الزمان قد يؤثر في اختلاف الأحكام . فقال سبحانه : ﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عمّا كانوا يعملون ﴾ .

رابعاً : ونقرأ في كتاب الله آيات كريمة تأمر باتباع العقل ، وما يتبع منه من أحكام . وإن التطور الذي هو سنّة الله في الحياة البشرية لا بد أن يكون ضمن هدى العقل ، فإذا تطورت الظروف وأمر العقل بتطبيق للحكم الشرعي مختلف عما كان سابقاً فعلينا إتباعه . قال الله سبحانه : ﴿ فليأخذوا بأحسنه ﴾[1] .

وقد استشهد العلاّمة المدرسي بآيات كثيرة على كل الحقائق المذكورة . . ومن الآيات البليغة في هذا المجال قوله تعالى : ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾[2] .

---

(١) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . السيد محمد تقي المدرسي ، طهران : انتشارات المدرسي ، ج ٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٤٠ .
(٢) القرآن الكريم . سورة الزمر ، آية ١٨ .

التجديد في الفكر الإسلامي

منذ هبت على المسلمين رياح الصحوة الإسلامية الشاملة ، وهي (تنفخ فيهم روحاً جديدة ، وتبشر ببعث ديني يغشاهم بعد الخمول المتطاول .

وقد اعترتهم هذه الصحوة من جراء تدارك الوعي بنسبة أوضاعهم إلى سائر العالم ، ونسبة حاضرهم إلى ماضيهم ، ونسبة واقعهم إلى مثلهم الدّينية . فمنذ تنامي وعيهم بذلك أصابهم نفور شديد من أحوالهم الراهنة ورغبة في نفيها وتوثب نحو اجتيازها إلى حال أفضل .

لقد صدمتهم المقابلة الماثلة مع الحضارة الغربية التي تعرفوها من غارات المد الإمبريالي ، ثم كثافة وسائل الاتصال الحديثة ، فانفضح لهم ضعفهم الثقافي والاقتصادي والسياسي ، إزاء قوتها وهيمنتها ، واستفزتهم الصدمة لأول العهد إلى المقاومة ببأسهم الضعيف فكانت ظواهر الوعي والثورة الإسلامية المعروفة في القرن الماضي . ثم أورثهم الهزيمة ميلاً إلى الانبهار والانصهار ، ثم نضجت استجابتهم للتحدي من بعد منتصف هذا

القرن . فهم اليوم يحاولون استنقاذ ذاتهم ووجودهم بالعود إلى أصالتهم الإسلامية وتنشحذ همتهم للحاق بأوربا ومنافستها في وجوه التقدم الحضاري كافة .

ومن جانب آخر اكتشف المسلمون ماضيهم المجيد من خلال دراسات التاريخ وإحياء التراث فعرفوا ما كان لهم من قوة وعز على العالم أجمع شرقه وغربه ، فأفزعهم الشعور بالتقهقر والوعي بمدى الانحطاط بعد الرقي ، وحركتهم ذكرى الماضي إلى الاستنهاض لبلوغ المكانة التي تيسرت لهم قبلاً . ثم دعاهم ذلك كله إلى تأمل واقعهم الروحي والثقافي والمادي ومقايسته إلى القيم الإسلامية التي يؤمنون بها رمزاً للكمال وهدفاً ، وقوّموا حالهم في حكمها ، فأصابهم شعور ممض بالقصور عن مثلهم العليا ، وتولدت فيهم إرادة لاستكمال ذاتهم روحاً ومادة ، إشباعاً لحاجات فطرتهم التواقة إلى كمالات الدين وكفاية لحاجات حياتهم التي جسدت ذلك الحرمان الوجداني في بؤسها الحضاري الظاهر)[١] .

هذا الرأي الذي ننقله عن الدكتور (حسن عبد الله الترابي) يشكل الأرضية وخلفية كل اتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر .

وقد (كان تاريخ المسلمين حافلاً بمحاولات الإصلاح والتجديد والإحياء . ولعلّ المحاولة الأكثر شهرة في العصر الحديث هي ما قامت به المدرسة السلفية[٢] في نهاية القرن الماضي ، والتي استمر الفكر الإسلامي المعاصر يسير عليها إلى يومنا هذا)[٣] .

---

(١) الدين والتجديد . د. حسن عبد الله الترابي ، تونس : دار الراية ، ص ٣ .
(٢) المدرسة السلفية : الاستخدام هنا ليس دقيقاً والأفضل هو المدرسة الإصلاحية .
(٣) الاجتهاد والتجديد في الفكر ازسلامي المعاصر . محمد فتحي الدريني وبرهان =

وإن كان هذا صحيحاً إلاّ أن الفكر الإسلامي المعاصر في حركته التجديدية أخذ أكثر من منحى ، وفي بعض الجوانب هو أكثر عمقاً من سابقه . .

ورواد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي هم أصحاب دعوات التجديد في الفكر الإسلامي ، وحافزهم هو الوعي بضرورة الارتقاء بالفكر الإسلامي بما يواكب مشكلات الحضارة في الأمّة ، وإن إصلاح الفكر الإسلامي هو السبيل المنهجي لإصلاح الأمة الإسلامية .

وهؤلاء وإن اتفقوا في الدلالات والمعاني الجوهرية لمفهوم التجديد إلاّ أنهم اختلفوا في العبارات والمباني الظاهرية ، فمنهم من استخدم عبارة « تجديد التفكير الديني » كـ (محمد إقبال) و« إحياء الفكر الديني » كـ الشيخ الأستاذ (مرتضى مطهري) [١٣٣٨ ـ ١٣٩٩ هـ/ ١٩١٨ ـ ١٩٧٩ م] و« الإصلاح الديني » كـ (الدكتور محمد البهي) ، و« تجديد الفكر الإسلامي » كـ(الأستاذ الدكتور حسن عبد الله الترابي) ، « تنقية الفكر الديني أو إصلاح الفكر الديني » عند (الدكتور علي شريعتي) [١٩٣٣ ـ ١٩٧٧ م] ، أو « تجديد الدين وإحيائه » عند (الأستاذ أبو الأعلى المودودي) [١٣٢١ ـ ١٣٩٨ هـ/ ١٩٠٣ ـ ١٩٧٩ م] . وهؤلاء وغيرهم من الداعين إلى تجديد الفكر الإسلامي إن كانت لهم صفة تجمعهم وتميزهم فهي الجمع مع اختلاف في النسبة بين علوم الدين والعلوم العصرية ، أما الذين انكفأوا على العلوم التقليدية دون غيرها فلم يكونوا مجددين بل كانوا من المعارضين لدعوات التجديد . .

= غليون وطارق البشري ومنير شفيق ، مالطا : مركز دراسات العالم الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٩٩١ م ، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٢) ، ص ٦٩ .

وبين علوم الدين وعلوم العصر علاقة الأصالة والمعاصرة ، والثوابت والمتغيرات ، والوحي والعقل ، والحكم والموضوع . . وهذه هي أرضية التجديد في الفكر الإسلامي . . وتجديد الفكر الإسلامي في حركته تبلور في منهجين : ـ

الأول : منهج الحركات الإصلاحية التي انطلقت لتجديد الواقع وإصلاح الحياة الإسلامية . وفي مقدمة هذه الحركات وطليعتها حركة (السيد جمال الدين الأفغاني) [١٢٥٤ ـ ١٣١٥ هـ/ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م] الذي (كان أول مشعل للحركات الإصلاحية في القرن الأخير)(١) .

وكذا الحركات الإصلاحية في الجزائر والمغرب والعراق وإيران ومصر . . الخ .

فهذه الحركات الإصلاحية منهجها العملي والحركي كان تجديداً للحياة الإسلامية . .

الثاني : منهج المفكرين والعلماء المصلحين الذين كانت كتاباتهم ودراساتهم بعثاً وإحياء وتجديداً في الفكر الإسلامي ، ونهضة وصحوة في الواقع الإسلامي ، فكانت أفكارهم شعلة في عصر الظلمات ، وبيرقاً يلوح بالتحدي ، وسداً منيعاً في وجه الأفكار الضالّة ، وتطلعاً إلى غدٍ مشرق . .

وهذا المنهج الفكري التجديدي على قسمين :

ألف : دراسات المفكرين والعلماء المصلحين الذين كانوا على ارتباط بشكل أو بآخر بالحركة الإسلامية . وهذه الدراسات بشمولية أبعادها ـ ثقافياً واجتماعياً وحركياً وتربوياً وسياسياً واقتصادياً ـ كانت تصب في خانة

---

(١) الحركات الإسلامية في القرن الأخير . الشيخ مرتضى المطهري ، ترجمة : صادق العبادي ، بيروت : دار الهادي ، الطبعة الأولى : ١٩٨٢ م ، ص ٢٠ .

تجديد الفكر والعقل الإسلامي . ومن هؤلاء المفكرين والعلماء مع كثرتهم (عبده ، الكواكبي ، رشيد رضا ، البنا ، سيد قطب ، عودة ، المودودي ، الغزالي ، القرضاوي ، كاشف الغطاء ، الندوي ، بن نبي ، إقبال ، الصدر ، الشيرازي ، المطهري ، الترابي ، فضل الله ، المدرسي ، شمس الدين وغيرهم . . .) .

باء : الدراسات الفكرية التي بحثت بشكل خاص في منهجية التجديد في الفكر الإسلامي في أصوله وقواعده وضوابطه ، ومناهجه بين ثوابته ومتغيراته . .

وهذا القسم هو ما سوف نركز عليه بحثنا في هذا المورد .

ومازال الفكر الإسلامي إلى هذا اليوم وإلى غد يعيد وينتج هذا النوع من الدراسات ، وهو اليوم يكتسب حيوية وأهمية كبيرة مع ما نشهده من تحولات نوعية كبرى على المستوى العالمي ، خصوصاً مع سقوط أكبر أيديولوجية وضعية في العالم وهي « الماركسية والاشتراكية العلمية » الفلسفة الموسوعية التي أخذت تقريباً من أقوى وأهم الأيديولوجيات الوضعية ، كالفلسفة من ألمانيا ، والاشتراكية من فرنسا ، والاقتصاد السياسي من بريطانيا . .

ولعلنا في الأيام القادمة نشهد تحولات هامة في مجالات الفكر والثقافة في العالم ، مما يؤكد إلينا أهمية أن يكون الفكر الإسلامي طريق المستقبل ، ومنقذ الحضارة الإنسانية ، وباعثها نحو آفاق أرحب من التطور والتقدم . وهذا يتطلب أن يكون الفكر الإسلامي في مستوى هذه المهام

الحضارية الكبرى . وهذا ما يدعو إلى التجديد لنكتشف كل ذخائر وكنوز هذا الفكر ، وإحياء تراثه الحي ، وإزالة كل ما علق عليه من خرافات وأساطير وتقاليد بالية . .

تجديد الفكر لا الإسلام

لا شك أن البحث دقيق وشائك للغاية في موضوع تجديد الفكر الإسلامي ، ويتطلب التمسك بضوابط صارمة وقواعد صلبة ، ليطمئن الإنسان على سلامة نهجه ، وليتيقن من صحة نتائجه . .

ومن درس هذا الموضوع من المفكرين والعلماء كان يعتقد بذلك ، ولهذا نجد في عمل هؤلاء البدء بإيضاح مَفصل البحث في أن التجديد في الفكر الإسلامي وليس الدين الذي لا يجوز فيه الزيادة ولا النقيصة ولا التغيير أو التبديل ولا النسخ أو التعطيل وما أشبه ذلك ، وحتى الأنبياء والرسل لا يحق لهم ذلك . .

وما انحرفت المذاهب والعقائد إلاّ لأنها أدخلت في الدين ما ليس من الدين أو غيرت فيه بالزيادة أو النقيصة كالقاديانية التي كذبت انقطاع الوحي وختم الرسالة والنبوة بالنبي محمد ﷺ . أو البهائية التي آمنت بالتناسخ وأنكرت البعث . وغيرها من المذاهب الضالة ، وقد انقرض الكثير منها . .

(فنحن لا نحتاج إلى فرض إصلاح على الإسلام ، كما يظن بعض

المسلمين ، لأن الإسلام كامل بنفسه من قبل ، أما الذي نحتاج إليه فعلاً ، فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين ، بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا ، وبكلمة واحدة معالجة مساوئنا نحن ، لا المساوىء المزعومة في الإسلام ، ولكي نصل إلى إحياء إسلامي ، فإننا لا نحتاج إلى أن نبحث عن مبادىء جديدة في السلوك ، نأتي بها من الخارج ، إننا نحتاج فقط إلى أن نرجع إلى تلك المبادىء المهجورة ، فنطبقها من جديد)[1] . .

أو كما يقول الدكتور (حسن الترابي) (الفكر الإسلامي . . هل يتجدد ؟ أليس الدين هدياً أزلياً خالداً لا مكان فيه للتجديد ؟ بلى . . الذي يتجدد ويتقادم ويبلى إنما هو الفكر الإسلامي . . والفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة . . أما عقل الجيل من المسلمين الذين يضطلع بالتفكير في الإسلام فهو يتكيف بنوع وكمية المعارف العقلية ، والتجارب التي يحصلها في كل زمان ، إذا ضاقت هذه المعارف ضاق ، وإذا اتسعت اتسع ، ولأنه يتكيف وينفعل بالظروف الراهنة التي تحيط به وبالحاجات التي يحسها الناس وبالوسائل التي تتيحها له ظروف الحياة . فالفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقلنا المتكيف بهذه العلوم المنفعل بهذه الظروف مع الهدي الأزلي الخالد الذي يتضمنه الوحي والذي بينه الرسول ﷺ)[2] .

أو على تعبير الدكتور (علي شريعتي) (حيث لا إصلاح ديني في الإسلام ، بمعنى إعادة النظر في الدين ، بل إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق . محمد أسد ، ترجمة : عمر فروخ ، بيروت : دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة ١٩٨٣ م ، ص ١١٣ .

(٢) الفكر الإسلامي . . هل يتجدد ؟ . د.حسن الترابي ، تونس : مكتبة الجديد ، ص ٢٣ .

الديني ، والعودة إلى الإسلام الحقيقي ، والوقوف على الروح الحقيقي للإسلام الأول .

من هنا أضحى الشعار الفكري والعقائدي لسائر كتابنا ومفكرينا ـ خصوصاً في جيلنا المعاصر ، الذي يشتد فيه الإحساس بهذه الحاجة ـ المعكوف على إصلاح فكرنا الديني ، يعني المعرفة الدقيقة والعلمية للإسلام .

ومن المؤسف حقاً أن يكتفي بتكرار رفع هذا الشعار ، عن ممارسة العمل بهذا الاتجاه بحجم الحاجة وبمستوى أهميته الحياتية العاملة .

ونحن إن لم نكيف رؤيتنا الدينية مع منطق العصر ، ولم نتعرف الإسلام الفاعل الإيجابي المسؤول ، فمن المحتمل ـ بحكم أمواج التغيير الاجتماعي والأخلاقي والفكري ، وبفعل حملات مدارس الفكر والفلسفة المعاصرة ، التي تهجم بحدة على جيلنا من كل حدب وصوب ـ أن نضيع الكثير من أصولنا العقائدية خلال جيلين آتيين ، وستفقد الأجيال القادمة أبسط الميل والتفاعل مع هذه الأصول ، ويضحى لها الإسلام الواقعي والإسلام الخرافي على حد سواء . وقد اتضحت بوادر هذا الخطر في جيلنا القائم ، حيث تنقطع صلة مجتمعنا مع كل الخيوط التي تربطه بتراثه الغني والحي)[١] .

وفي تقويمه لنظر الدكتور (إقبال) في تجديد الفكر الديني يقول الدكتور (محمد البهي) : (كان « إقبال » دقيقاً عندما عبر عن حركته الفكرية بـ « إعادة بناء الفكر الديني » في الإسلام ، دون التعبير بـ «الإصلاح الديني » لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام ، لا تتعلق بتعديل

---

(١) الأمّة والإمامة . د.علي شريعتي ، طهران : مؤسسة الكتاب الثقافية ، ص ٩ .

مبادئه ، طالما أن مصدره وهو القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية . وأية حركة إصلاحية في الإسلام بعد ذلك هي إذن في دائرة الفكر الإسلامي حوله ، وفي دائرة أفهام المسلمين لمبادئه . وأي « تطور » للإسلام يجب أن يكون بهذا المعنى في دائرة إفهام المسلمين وتفسيرهم لتعاليمه . وليس هناك تطور للإسلام نفسه ، لأن الوحي به قد انتهى على عهد الرسول ﷺ ، كما ختمت برسالته الرسالة الإلهية . ولا يترقب إذن أن يكون هناك إصلاح ديني في الإسلام ، على نحو الذي قام بصنعه « مارتن لوثر » في المسيحية)[1] والخطأ الجسيم الذي وقع فيه الدكتور (إقبال) حين صور حركة أتاتورك في تركيا بالحركة الإصلاحية التجديدية وأثنى عليها حيث قال : (إن تركيا ، في الحق ، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجاحدة ، واستيقظت من الرقاد الفكري ، وهي وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي ، تلك النقلة التي تستتبع كفاحاً مريراً في ميدان العقل والأخلاق)[2] .

وهذا الخطأ من شخص في مقام الدكتور (إقبال) يدعو للاستغراب . وفي تفسير الدكتور (البهي) (إن السبب في تمجيد « إقبال » للحركة التجديدية في تركيا ، إتباعه للمستشرقين في ذلك .. هو تقليد لهم في الرأي ، وليس نتيجة مباشرة لدراسته هذه الحركة . . .

ولأن « إقبال » يمجد نهضة تركيا الحديثة من جانب ، ويشجع الرياضة الصوفية من جانب آخر : يمتدحه المستشرقون في حديثهم عند تعرضهم للحركات الإسلامية المعاصرة ، ويذكرون له من حسناته فقط

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . د. محمد البهي ، القاهرة : مكتبة وهبة ، الطبعة الثانية عشرة ١٩٩١ م ، ص ٣٤٠ .

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام . ص ١٨٦ .

هذين الأمرين بينما يعيبون عليه في الوقت نفسه رأيه في أن الإسلام دين ودولة معاً ، وفي أن الحقيقة الإسلامية أمر واحد لها اعتبارات فقط . ويعيبون عليه أكثر من تشجيعه قيام دولة إسلامية على أساس إسلامي)[1] .

أما في تحليل الأستاذ الشيخ (مرتضى المطهري) إن خطأ (إقبال) (هو أنه ـ على خلاف السيد جمال الدين الأفغاني ـ لم يسافر إلى الدول الإسلامية ، ولم يطلع عن قرب أوضاع التيارات والحركات والنهضات الإسلامية ، ولهذا السبب فإن تقييمه لبعض الشخصيات في العالم الإسلامي وبعض الحركات الاستعمارية كانت تقييمات خاطئة خطأ فاحشاً)[2] .

وهذا الخطأ حتى عند هؤلاء ـ البهي والمطهري ـ وغيرهم لم يقلل من شأن ومكانة الدكتور (إقبال) . فقد قال عنه (المطهري) (الحقيقة يجب أن نعتبر « إقبال اللاهوري » بطل الإصلاح في العالم الإسلامي . ذلك الذي انتشرت أفكاره الإصلاحية إلى خارج حدود بلاده)[3] .

والذين اعترضوا على منهج التجديد في الفكر الإسلامي إنما اعتقدوا أن هذا التجديد هو في الدين ، أو سوف يطال الدين ، أو من باب الاحتياط وسد الذرائع ، ولم يتصوروا أن التجديد هو في الفكر ، وبعضهم تصور ذلك واعترض ـ أيضاً ـ حيث (زعم فريق منهم أن الطريق الصحيح للمحافظة على الدين . هي إضافة أشياء إلى الدين « احتياطاً » عليه ، فمثلاً أنهم يقولون : لنحافظ على التقاليد التي كانت قديمة وبالية . لكي لا يجرؤ أحد على نقد القيم الصحيحة .

ولكن يجب على هؤلاء أن يتنبهوا : إلى أن الزيادة في الدين حرام

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . ص ٣٩٣ .
(٢) الحركات الإسلامية في القرن الأخير . ص ٧٢ .
(٣) المصدر نفسه . ص ٦٥ .

لأنها نوع من الغلو الممنوع . إن الغلو في الدين هو المسؤول المباشر عن تمرد طائفة كبيرة من الناس على الدين . إذ أنهم يرون ـ بالعقل والتجربة ـ فساد مجموعة من الأحكام والتقاليد ، التي ألصقها الجاهلون بالدين ، فيزعمون أن الدين كله هكذا . ويقولون الأفضل أن نكفر بالمجموع ، حتى لا يفرض علينا أحكام وتقاليد بالية أو مضرة . .

وفي العالم المسيحي كان الغلو في الدين هو السبب المباشر لانتهاء سيطرة الكنيسة وتحول الناس إلى الإلحاد .

وحين تراجعت الكنيسة تحت ضغط الظروف عن إضافاتها اللامعقولة إلى الدين عاد العالم الغربي إلى المسيحية)[1] .

والبعض لم يميز أو يفرق بين منهج التجديد عند المفكرين والعلماء المسلمين ، وبين ما هو في منهج الاتجاهات العلمانية والتغريبية بشكل عام . فكان موقفهم سواء ، حيث الرفض المطلق حتى لمنهج التجديد عند العلماء والمفكرين الإسلاميين التي اعتبرها البعض (تهديم لأحكام الإسلام ، وتخريب لقواعده وأصوله ، وتشويش لأفكار المسلمين وتطويع للإسلام ونظمه كي يتقبل الأنظمة الدخيلة باسم الإسلام الجديد . والدعوة إلى مثل هذا التجديد في أفكار الإسلام وأصوله دعوة خطيرة جداً ، لأنها دعوة ظاهرها فيه الرحمة وباطنها من قبله العذاب . إذ أنها دعوة لهدم الإسلام ، والتفلت من أحكامه ونظمه ، والثورة على تراثه الفقهي)[2] .

وهذا الكلام ليست له مصداقية وانطباق على العلماء المسلمين

---

(١) المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه . السيد محمد تقي المدرسي ، بيروت : دار الجيل ، الطبعة الثانية ١٩٨١ م ، ص ٩ .

(٢) مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين . د.محمود الطحان ، الكويت : مكتبة دار التراث ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م ، ص ١ .

ومنهجهم في التجديد الذي هو في نطاق الفكر الإسلامي وليس الدين مع الالتزام بالقواعد والأصول والضوابط الأصولية والشرعية ـ كما سوف يتضح ـ .

وقد أخبرني صديق يقيم في ألمانيا (من أب عربي وأم ألمانية) أن من إشكاليات من يُسلم من الأوربيين الآراء الاجتهادية التي تتكون عند بعضهم وتخرج عن الدين فبعضهم كما أخبرني الأخ الصديق يرى ليس من الضرورة الصلاة خمس مرات في اليوم بل يكتفي بصلاتين أو ثلاث ، وبعضهم الذي لا يرى أن الحجاب واجب وهكذا .

وبالتأكيد نحن لا نسوق هذا الكلام باستنقاص أو تعييب أخوتنا المسلمين من الأمة الأوربية ، بل إننا نسعد كثيراً حينما نرى أو نسمع أخوة لنا في الإسلام من هذه الأمة ـ الأوربية ـ .

إذن فالتجديد الذي نبحثه هو التجديد في الفكر الإسلامي وليس في الدين ، وهو تجديد لإحياء الدين ، وإعمار الأرض بعبادة الدين ، والإخلاص للتوحيد . . .

التجديد المعنى والمفهوم

لم أتحصل على تحديد لغوي في معاجم اللغة لكلمة « تجديد » فكل ما ذكره (ابن منظور) في مادة « جدد » الجِدَّةُ : نقيض البلى ، والجديد ما لا عهد لك به[1] .

وعلى هذا التحديد اللغوي بنى بعض الكتّاب تعريفهم لمفهوم التجديد الذي يعني (إن التجديد ـ في مجال الفكر أو في مجال الأشياء على السواء ـ هو أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلى أو قَدِمَ أو تراكمت عليه من السمات والمظاهر ما طمس جوهره ، أن تعيده إلى حاله الأولى ، يوم كان أول مرة ، فتجديد الشيء أن تعيده « جديداً » وكذلك الفكر ، وكذلك ـ أيضاً ـ « الدين »)[2] .

وذات الملاحظة في التحديد الاصطلاحي لمفهوم « تجديد » في مجال الفكر . .

---

(١) لسان العرب . ابن منظور ، ج ٣ ، ص ١١١ .

(٢) تجديد الفكر الإسلامي . جمال سلطان ، الرياض : دار الوطن ، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ ، ص ١٣ .

وتعريفات المفكرين والعلماء المسلمين لمفهوم « تجديد الفكر الإسلامي » لا تتصف بالدقة الاصطلاحية ، أو بالحد المنطقي ، والتعريف في الغالب يأتي عرضياً وليس مقصوداً بالتحديد الاصطلاحي . .

والتجديد في حقيقته كما يقول (أبو الأعلى المودودي) (عبارة عن تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية وجلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام)[١] .

وفي مكان آخر يقول (التجديد في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان)[٢] .

والعلماء الذين تحدثوا في معنى التجديد بنوا تعريفاتهم من وحي حديث شريف ، وهو باعثهم نحو وضع هذه التعريفات . . وفي السنّة النبوية[٣] (لم ترد نصوص كثيرة في موضوع التجديد ، وإنما ورد نص واحد صحيح عن أبي هريرة ، أخرجه عدد من أئمة الحديث في مصنفاتهم ، وهم أبو داود السجستاني في سننه ، والحاكم في مستدركه ، والطبراني في معجمه الأوسط ، والبيهقي في المعرفة والمدخل .

ففي رواية أبي داود السجستاني قال « حدثنا سليمان بن داود المهري ، أخبرنا ابن وهب ، أخبرني سعيد بن أبي أيوب ، عن شراحيل بن

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم . أبو الأعلى المودودي ، نقله إلى العربية محمد كاظم سباق ، بيروت : دار الفكر ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ م ، ص ١٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

(٣) ننقل هذا الكلام عن كتاب مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين ، ص٢ .

يزيد المعافري ،عن أبي علقمة ، عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) قال : إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » .

وقد ذكر هذا الحديث الحافظ السخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٢١ ، وعزاه لأبي داود والطبراني في الأوسط ، وقال : « وسنده صحيح ، ورجاله كلهم ثقات » .

أما أقوال العلماء في معنى الحديث ومعنى التجديد .

- قال العلقمي : معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما .

- وقال المناوي : يجدد لها دينها : أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله ، ويكسر أهل البدعة ويذلهم) .

وعلى هذا المعنى جاءت أقوال العلماء الآخرين . .

من هذه الروايات يفهم أن « التجديد » كلمة إسلامية ودلالاتها إسلامية ، مع ذلك هناك من الكتاب الإسلاميين من (يلاحظ أن مصطلح « التجديد » يشوبه - غالباً - بعض الغموض ، وعدم الضبط ، مما أتاح للمنحرفين استخدامه بيد أنه ليس مصطلحاً وليد اليوم ، وقد ورد ذكر التجديد في الحديث النبوي مع ذلك لم يشتهر مصطلح « التجديد » في تراثنا ، مما يدعونا إلى التركيز على بيان معنى « التجديد » في التصور الإسلامي ، من خلال قواعد الدين وهدي النبي الخاتم ﷺ)[1] .

وقد برز (مصطلح التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ، وقد واكب مرحلة فكرية ومعرفية ، تجعلنا مدعوين إلى إعادة النظر فيه ، أو

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي ، ص ٥٩ ، من الهامش .

تنويع الرؤية له على ضوء تلك المرحلة وخلفياتها .

فقد شاع المصطلح في مرحلة بدأت فيها « المنهجية العلمانية » تتسرب في قطاعات واسعة من حياتنا الفكرية والمعرفية والقيمية والفنية ، وكان الفصام واضحاً بين الخط الإسلامي والخط العلماني ، وكانت الوضعية الفكرية تميل نحو بلورة كلا الموقفين بدرجة شديدة الحدة والتميز ، وكانت هناك الكثير من المصطلحات الجديدة والطريفة تتوالد بسرعة في مناخ الفكر والمعرفة موازية لمصطلحات إسلامية عربية تراثية من أول الأمر ثم انتهت ـ بمرور الوقت ـ إلى استبعاد المصطلح التراثي ، واعتماد المصطلح الجديد بصورة حاسمة ، وفي هذه الأثناء ظهر مصطلح « الثقافة » وغاب مصطلح « الفقه » أو حوصر في مجالات دينية ضيقة ، وظهر مصطلح « المثقف » و« المفكر » وغاب مصطلح « العالم » و« المتعلم » وغاب مصطلح « الاجتهاد » وبرز مصطلح « التجديد » .

لقد كانت المصطلحات الجديدة تمثل البلورة النهائية لنزوع فكري علماني يهدف إلى تخفيف أو محاصرة الصلة التي تربط الفكر بالدين/ الإسلام ، بحيث ينطلق النشاط الفكري الجديد ، في قاعدة حرة طليقة لا ترتبط بجذور أو هوية ، ومن ثم لا ترتبط بالإسلام أو التراث .

وكان مصطلح « التجديد » قد شاع في أوائل هذه المرحلة للحديث عن مفكري الإسلام الذين يقتربون بنسقهم الفكري من القيم الغربية والفكر الغربي والمنهجية العلمانية الغربية .

فقد أصبح مصطلح « التجديد » يثير القلق والريبة والتوجس في نفوس المسلمين ، لأن التيارات العلمانية استطاعت احتلاله وتعبئته بمضامين وتوجهات جعلته رمزاً على تجاوز الشريعة وتخريب

الدين)[1] .

ويتفق مع هذا الرأي وإن كان سابقاً عليه بأكثر من عقد ، الدكتور (محمد البهي) حيث يقول : (التجديد في رقعة الشرق الأدنى منذ بداية القرن العشرين هو محاولة أخذ الطابع الغربي ، والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين ، سواء في تعبيرهم عن الدين ، أو في تحديدهم لمفاهيمه ومفاهيم الحياة التي يعيشونها ، أو في تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية)[2] .

(فـ « التجديد » في الفكر الإسلامي الحديث في رقعة الشرق الأدنى ، محاولة ـ لا احتياط فيها ـ لمتابعة التفكير الأوربي في اتجاهه ، وفي أحكامه ، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة ، وفي مدارسه)[3] .

(والآن نرى أن التجديد في الفكر الإسلامي في الوقت الحاضر[4] ، يعيش في التفكير الغربي الذي خلقه القرن التاسع عشر ، وينقل منه ما لا يفيد التوجيه في الشرق الإسلامي . .

ينقل منه آراء المستشرقين الصليبيين فيما يصور الإسلام على أنه رسالة بشرية لمصلح إنساني ، أو قائد ناجح ، يرتبط اعتبارها بوقت حياة هذا المصلح .

أو ينقل منه آراء بعض المدارس اليسارية والإلحادية ضد الدين

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦١ .

(٢) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ١٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٤) الوقت الحاضر الذي يقصده الكاتب هو سنة ١٩٥٧ م ، أي قبل ٣٥ سنة فهو إذن غير دقيق ولا يناسب وقتنا الراهن بما لهذا الظرف من خصوصيات ومكونات تختلف بدرجة نوعية وكبيرة عن ذلك الوقت .

عامة . .

ونرى أن (المجددين) في الفكر الإسلامي الحديث في الشرق ، أتباع مردِّدون ، وليسوا أصحاب حكم ونقد . . تدفعهم رغبة الترديد وسطحية الفهم ، أو يدفعهم الاحترام ، إلى ترديد ما يردِّدون ، وهم ـ لأي واحد من هذه الأسباب ـ ليسوا أصحاب فلسفة ، ولا أتباع مدرسة فلسفية خاصة ، لأنه تنقصهم الذاتية في بناء الفكر ونقده)[1] .

لهذا كله انتقد الدكتور (محمد البهي) مصطلح « تجديد الفكر الإسلامي » الذي بحثه كمدرسة فكرية في اتجاهات مختلفة ، واستغرق بحثه (١٧١) صفحة في كتابه المذكور ، الذي بات مرجعاً في موضوعه . .

والاصطلاح الذي يختاره ويفضله الدكتور البهي على « تجديد الفكر الإسلامي » هو « الإصلاح الإسلامي » ، الذي يعني به في مجال الإسلام (محاولة رد الاعتبار للقيم الدينية ، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك قصد التخفيف من وزنها في نفوس المسلمين . .

ونعني به كذلك محاولة السير بالمبادىء الإسلامية ، من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلمين ، إلى حياة المسلم المعاصر ، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره ، عندما يصبح في غده .

ويخرج عن نطاق هذا الفصل ـ الإصلاح الديني ـ ، تلك المحاولات الفكرية التي يدعي القائمون بها إصلاحاً وتجديداً في الإسلام ، وهي في واقع أمرها إخضاع الإسلام للون معين من التفكير ، أجنبي عنه ، سواء في هدفه أو فيما يصدر عنه . فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام ، هو الأمارة التي اتخذناها طابعاً لما سميناها « الإصلاح الديني » .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٢٥ .

ولا نقصد بهذا الكشف الدفاع عن الإسلام ، لأن هذا الدفاع قد يشتبك مع حماس العاطفة ، فيؤثر على القيمة الذاتية للإسلام . . وإنما نبغي فحسب مدلول هذا الكشف من فصل ما يتصل بالإسلام من تحريف في التأويل ، أو غموض في التفسير أو ركود في الفهم .

والإصلاح الديني في مجال الإسلام بهذا المعنى . . ذو صلة وثيقة بالعصر الذي يتم فيه ، وبالفكر الذي يقوم بمحاولته ، وبظروف الحياة التي عاش فيها هذا الفكر .

والإصلاح الديني بالمعنى السابق ـ كمحاولة فكرية ، وفي صلته هذه ـ يغاير الحركات الدينية التي تعتمد على تبسيط تعاليم الإسلام وتقريبها من العقلية العامة ، كما يغاير تلك المحاولات التي تسير في دائرة تفسير خاص لتعاليم الدين ، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصة من مدارس الفقه أو مذاهب الكلام في العقيدة .

والإصلاح الديني ـ بعد هذا ـ تفكير ومنهج يقوم على نقد وبناء ، ويخلص إلى اعتبار قيمة واحدة ، هي قيمة الإسلام في التوجيه الإنساني)[١] .

وما يؤخذ على كلام الكاتب (جمال سلطان) يكفي أن مصطلح « التجديد » ورد في السنة الشريفة ، وهذا أقوى دلالة على إسلامية المصطلح .

إما لأنه لم يشتهر في تراثنا فهذا ليس مدعاة لرفض المصطلح بقدر ما يدل على حالة الجمود في مجالات الفكر والثقافة هذا أولاً .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٢٩ .

أما ثانياً : فالتقارن بين الاجتهاد والتجديد هو الآخر ليس دقيقاً من الناحية الإصطلاحية فالاجتهاد مجاله الاصطلاحي هو التشريع والفقه وأصول الفقه ، وهنا الاجتهاد ليس تجديداً . والتجديد مجاله الفكر والثقافة وهو ليس اجتهاداً بالمعنى الأصولي . .

ثالثاً : على فرض شيوع المصطلح في مرحلة تنامي الظاهرة العلمانية فكرياً وثقافياً فهذا ليس سبباً منطقياً لرفض مصطلح التجديد حتى لو كان استخدامه عند الاتجاهات العلمانية أكثر من الإسلاميين ، وإذا كانت العلمانية احتلت المصطلح ـ كما على رأي الكاتب ـ وأعطته توجهات مضادة للشريعة ، فهذا هو الفهم العلماني ، وعند الإسلاميين فهم آخر . . والأهم من كل ذلك وهذا رابعاً : يبقى أن المنهج هو الأساس في النقد والتقويم فمنهج تجديد الفكر الإسلامي عند المفكرين الإسلاميين يختلف جذرياً وكلياً عما هو عند المفكرين العلمانيين ، فعند الإسلاميين لا يخرج التجديد عن قواعد وأصول التشريع الإسلامي ، بل هو إحياء وإصلاح وبعث حضاري . ولماذا نحن نأخذ بالنموذج العلماني في تجديد الفكر الإسلامي ولا نأخذ بالنموذج الإسلامي ونكوّن مضامين المصطلح بلحاظ الأول وليس الثاني ؟! .

أما نقد رأي الدكتور (البهي) فمن وجوه :

١ ـ إن الربط لم يكن سليماً ودقيقاً بين المصطلح والتصديق . . فمحاولات الدكتور (طه حسين) [١٣٠٦ ـ ١٣٩٣ هـ/ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣ م] ليست تجديداً في الفكر الإسلامي ، وهو كشخص لا يصنف على الاتجاه الإسلامي ، فهو أقرب إلى الاتجاه العلماني الليبرالي من الإسلام . وإنتاجه الفكري هو تجديد في قضايا الثقافة والأدب وليس في قضايا الفكر

الإسلامي . . وما ذكره من قضايا إسلامية في دراساته وبالذات في كتاب (في الشعر الجاهلي) الذي صدر في سنة ١٩٢٦ م وأحدث ضجة فكرية ساخنة ، وأصبح فيما بعد باسم (في الأدب الجاهلي) ما ذكره في هذا الكتاب ليس تجديداً في الفكر الإسلامي ولم يقل بذلك حتى الكاتب نفسه ، ولم يعتبره أحد أن ما قام به تجديداً .

والنموذج الآخر في محاولة الشيخ (علي عبد الرزاق) [١٣٠٥ - ١٣٨٦ هـ/ ١٨٨٧ - ١٩٦٦ م] في كتابه الذي صدر سنة ١٩٢٥ م (الإسلام وأصول الحكم) هو الآخر ليس موفقاً .

فهذا ليس تجديداً في الفكر الإسلامي ، وما قال به حتى الكاتب نفسه . .

وهكذا في كل النماذج التي يذكرها الدكتور (البهي) . .

ثم لماذا نعتبر تلك المحاولات الخاطئة بأنها تجديد في الفكر الإسلامي فقط ونغض النظر عن المحاولات الإسلامية الجادة ولا نصورها كتجديد في الفكر الإسلامي ! .

٢ - ما هو الإشكال لو قلنا إن مفهومية الدكتور (البهي) للإصلاح الديني في الإسلام ، هي ذات مفهومية تجديد الفكر الإسلامي ، فهل هذه العبارات قاصرة عن استيعاب تلك الدلالات ، أو لا تطابق بين الاصطلاحين . .

ففي رأيي لا أرى تمييزاً بينهما ، والتطابق المفهومي ممكن جداً .

٣ - الحقيقة أن مفهومية تجديد الفكر الإسلامي أكثر دقة من مفهومية الإصلاح الديني . . وقد اعترف الدكتور (البهي) بعدم دقة مصطلحه حين

قال : (كان « إقبال » دقيقاً عندما عبّر عن حركته الفكرية بـ « إعادة بناء الفكر الديني » في الإسلام ، دون التعبير بـ « الإصلاح الديني » لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام ، لا تتعلق بتعديل مبادئه ، طالما أن مصدره وهو القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية . وأية حركة إصلاحية في الإسلام بعد ذلك هي إذن في دائرة الفكر الإسلامي حوله . . .

ولا يترقب إذن أن يكون هناك إصلاح ديني في الإسلام على نحو الذي قام بصنعه « مارتن لوثر »)[1] .

والإصلاح الديني يتناسب مع الحركة العملية ولا يتناسب مع الفكر الإسلامي ، فليس عندنا إصلاح ديني في الإسلام ، بل عندنا إصلاح في الفكر الإسلامي . . والخلاصة لا ضير ولا حرج في مصطلح تجديد الفكر الإسلامي ، وجوهر البحث في منهج التجديد ، فإذا كان في إطار قواعد وأصول وضوابط التشريع الإسلامي فلا خلاف في ذلك . .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٠ .

الإحياء والتجديد

أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين إن لم يكن جميعهم تعاملوا مع مصطلحات « الإحياء » و« التجديد » ككلمات مترادفة من غير تفريق معنوي أو معرفي بينهما . .

ومن أسباب ذلك ـ وهو ما يؤخذ على خطاب الفكر الإسلامي من ناحية نسبية وليست كلية ـ هو عدم التحقيق في دلالات المصطلحات ، بما في ذلك مصطلح « التجديد » الذي لم يستوف حقه من التدقيق والتحقيق ، ولهذا يحصل الترادف من غير تمييز . .

في حين أن من شروط البحث العلمي تحليل مفاهيم المصطلحات المحورية في البحث ، وهذا ما يرفع إشكاليات تحصل كثيراً من التباين في فهم المصطلحات . .

ومن العلماء والمفكرين من استعمل مصطلح « التجديد » لوروده في الحديث كما مر فيما سبق . ومن العلماء من استعمل مصطلح « الإحياء » لوروده في القرآن والسنّة ، كالأستاذ (الشيخ مرتضى المطهري) والذي كان

إصطلاحه « إحياء الفكر الديني » استنباطاً من الآية الكريمة ﴿ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾[١] ومن السنة الشريفة حيث ورد في بعض الأحاديث عبارات « وأحيوا السنة » و« يحيي ميت الكتاب والسنة » و« أحيوا أمرنا » . .

أما الحديث الشريف الذي مرّ ذكره وفيه كلمة « يجدد » وهو (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) فيعتبره الشيخ (المطهري) أنه لم يرد في مصادر الحديث عند الشيعة ، ويشكك ـ أيضاً ـ حتى في سند الحديث ومتنه[٢] .

والمفكر الإسلامي الذي وجدت عنده تمييزاً دقيقاً وتوازناً متكاملاً بين مصطلحي « الإحياء » و« التجديد » ، هو الدكتور (حسن الترابي) حيث يقول : (إحياء الدين هو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة ، بعثاً لشعاب الإيمان الميتة في النفوس بتطول الآماد وقسوة القلوب ، من خلال التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه ، وإيقاظاً للفكر الخامل والعلم الضائع نبشر أصول الشريعة وعلوم التراث ، وإثارة لطاقات الحركة لتصحيح الواقع الديني المجانب لمعايير الدين تأثراً بضعف الإنسان أو نسيان العلم أو غلبة الباطل . ولما كان دين الله الحق محفوظاً في أصوله الباقية فإنما يطرأ الموات والخمول والفتور على كسب المؤمنين وتدينهم . فحركة الإحياء بعثاً للروح ويقظة للعلم ونهضة للعمل ، تتصوب نحو التدين لترتفع به نحو كمالات الدين فتقاربه بأتم ما يوافق إليه الله تعالى .

والتطوير فيما أقصد فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء

---

(١) القرآن الكريم ، سورة الأنفال ، آية ٢٤ .

(٢) راجع كتاب إحياء الفكر الديني . الأستاذ مرتضى المطهري ، ترجمة : جعفر صادق الخليلي ، طهران : قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة ، ص ١١ .

الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة ، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لتطور جديد في ظروف الحياة وينهض بالدين نحو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد .

ويستصحب هذا التجديد جهداً نفسياً وفكرياً وعملياً زائداً ، تتولد عنه مواقف إيمان وفقه وعمل مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة ناشئة عن انفعال وجداني واجتهاد عقلي واقعي . ولا يتأتى ذلك عن خروج من أطر الدين الحق بل عن تصريف للمعاني والأحكام والنظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها . .

فحركة التطوير لا تغشى أصول الشرع ولا تنسخها وإنما ترد على وجوه التدين والاجتهاد لفهمها وتحقيقها ، فما أحاله الشرع للظروف يصرف بحسبها ، وما جعلته لرأينا وكسبنا رهين بأحوال النقص والاستدراك البشري .

وينتج عن هذا الوجه من تجديد الدين اتخاذ بعض أشكال جديدة للتعبير الأتم عن قيم الدين الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية المستأنفة ، بينما يهدف التجديد الإحيائي إلى استعادة أشكال الحياة السالفة برمتها)[١] .

ويضيف الدكتور (الترابي) إن بعض فقهاء الدين يقصرون التجديد على إحياء روح التدين ، ويرتابون في كل تجديد يتعرض لأشكال التدين وأحكامه المرنة خشية التبديل والانحراف . .

وأن حركات التجديد التي شهدها العالم الإسلامي هي الأخرى إقتصرت على إحياء العاطفة الدينية ، دون الاعتماد على منهج تجديدي

---

(١) الدين والتجديد . د.حسن الترابي ، ص ١٩ .

شامل . .

وهذا ما يفسر إخفاق هذه الحركات (لعلّ مردّ الإخفاق الذي كان مآل كثير من تلك الحركات أن دوافع الإيمان الثائر لم تكن توافيها وجوه فكر تهديها ولا مناهج عمل ولا وحدة صف أعمق من اتباعه لزعيم فما تلبث حين النصر أو دونه أن تخبط في الظلمات ، أو ترتطم بالعقبات ، أو تنحرف إلى مسلك تافه أو تتصادم في فتنة داخلية .

ولربما تفلح في إبطال الباطل الذي يجابهها لأن ذلك هدف بسيط يمكن استيعابه والتوحد عليه بيسر ، فإذا تجاوزت تلك المرحلة نحو واجب إحقاق الحق ، وهو الهدف الإيجابي للتجديد والإصلاح ، أشكلت عليها تعقيداته وتشعباته وتفرقت بها أسبابه . وهنا يخشى التخبط والتبلد والاختلاف ، ولذلك كله أمثلة معروفة في حركات الانتفاض الجهادي الإسلامي قديماً وحديثاً بل هو من أخطر العلل التي تتعرض لها حركة الإسلام الحديثة)[1] .

والتمايز إذن أن الإحياء هو بعث للروح واستنهاض وتذكير ، والتجديد هو بناء وتطوير ، والتكامل بينهما إن الإحياء في العادة يسبق التجديد ، وينبغي أن يكون مقدمة وأرضية للتجديد . .

ولا يكفي أن يكون الإحياء منهجاً للتجديد ففي هذه الحالة يكون ناقصاً ومشكلاته كثيرة كما أوضح بعضها الدكتور (الترابي) ، فالإحياء مرحلة ، والمرحلة الأهم هي التجديد ، وهو الذي يعمّق ويجذّر الإحياء ويضمن له استمراريته . .

مع كل هذا التمايز من الجائز الترادف بينهما . .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦١ .

التجدد والتجديد

التجدد والتجديد في قضايا الفكر ، كما هو التغير والتغيير في قضايا الاجتماع . .

فكما أن المجتمع يتغير مع حركة الزمن حتى لو لم يكن هناك منهج للتغيير يبرمج ويخطط ويهندس حركة المجتمع نحو أهداف بعيدة أو قريبة جزئية أو شاملة ، فكذلك الفكر تحصل فيه تجددات حتى مع غياب منهج التجديد . .

وهذا يعني أن الفكر له حركته في النمو كما هو الحال في المجتمع ، وهذا النمو قد يكون سليماً أو سقيماً بنسبة أو بأخرى .

والفكر لا يتجدد بعيداً عن تجددات المجتمع والعكس ، ولا نريد أن نخوض في جدليات هذه المسألة . .

والتجدد والتجديد مسألة لم يعتن بها المفكرون والعلماء في دراساتهم التجديدية في الفكر الإسلامي . وهذا ليس نقصاً أو عيباً ، لأن مسألة التجديد والتجدد ليست بذات الحيوية التي تفرض نفسها على ساحة

ومن خلال بحثي وتحقيقاتي في هذا الموضوع تحصلت على رأيين ، كلاهما يعبر عن مرحلة فكرية لها مكوناتها ومعالمها المعرفية . . رأي للأستاذ (أبو الأعلى المودودي) وآخر للأستاذ (برهان غليون) . وبين الرأيين اختلافاً منهجياً واضح . .

وعن رأيه يقول الأستاذ (المودودي) (قد ألف الناس في زماننا أن لا يفرّقوا بين التجدد والتجديد ، فيسمون لسذاجتهم كل تجدد من بينهم مجدداً ، ظنّاً منهم أن كل من جاء بطريق جديد ثم أمضاه بشيء من القوة والعزم ، فهو المجدد ، ويجودون بهذا اللقب خصوصاً على الذي يبادر إلى إصلاح حال الأمة المسلمة من الجهة المادية إذا وجدها إلى التقهقر ، فيخرج بمعالجته للجاهلية الحاكمة في زمانه خلطاً جديداً من الإسلام والجاهلية ، ويصبغ الأمة بصبغ الجاهلية الكامل الذي لا يبقى من خصائصها إلاّ الاسم .

والحال أن مثال هذا لا يكونون مجددين بل متجددين ، ولا تكون مهمتهم تجديد الدين بل التجدد في الدين ، وشتان ما بينهما . وذلك أن التجديد لا يكون عبارة عن التماس الوسائل لمسالمة الجاهلية ولا هو عبارة عن إعمال خلط جديد من الإسلام والجاهلية ، بل التجديد في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية ، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان)[1] .

أما رأي الأستاذ (غليون) فيقول : (علينا أن نميز منذ البداية بين أمرين ، الأول هو التجدد ، أو ما يطرأ على المنظومات الفكرية ، بصرف

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه . أبو الأعلى المودودي ، ص ٥١ .

النظر عما إذا كانت هي نفسها واعية لذلك أم لا ، من تحوير في المعاني والمفاهيم والوظائف ، وما تخضع له موضوعياً من تطورات وتبدلات دائمة مبعثها التطور وتغير الأحوال الاجتماعية وتبدل السياقات والتراكمات التاريخية . وبين التجديد الذي هو الفعالية الواعية التي يقوم بها المجتمع من أجل توجيه هذا التحول التاريخي أو استغلاله أو توظيفه لهدف أو آخر . ومن مظاهر هذا التطور ما طرأ على مفهوم الحكم أو الشريعة أو الجهاد أو الأمة أو الجماعة في ثقافتنا من تبدل في المعنى منذ الإسلام حتى الآن . فمن المعروف أن كلمة الحكم كانت تعني القضاء والفصل في الأمور الدينية وغير الدينية ، ومنها الحكمة والحكيم والاحتكام والتحكيم . وهي تعني اليوم الحكم السياسي ومنها الحكومة والحاكمية وغير ذلك من المعاني الجديدة .

وفي الواقع ليس هناك مفاهيم أو معان تبقى ثابتة دون تغيير . وهذا يفسر أساساً أهمية وجود الحقبة المرجعية باعتبارها المعيار والمقياس لما حصل من تبدل في استخدام المفاهيم وتطبيق المنظومة .

إن التجديد إذاً خطة واعية فردية أو جماعية لوضع هذا التجدد ضمن منظور معقول ومتسق وبالتالي إعادة تنظيمه فكرياً ومن الداخل حتى يبقى فاعلاً . .

ولا يعني التجدد بالطبع حصول تغييرات إيجابية بالضرورة على المنظومة الفكرية أو الاجتماعية ، إنه يعني تبدل فاعليتها)[1] .

ومن الواضح أن بين الرأيين اختلافاً منهجياً بين من ينظر إلى التجدد في حركة العمل وهو رأي الأستاذ (المودودي) ومن ينظر إليه في حركة

---

(١) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر . ص ٧٣ .

الفكر وهو رأي الأستاذ (غليون) والثاني أقرب إلى منهجنا في هذا البحث .

والخلاصة أن التجدد هو ما يطرأ على الفكر من تحولات ومتغيرات نتيجة تفاعلات بين الفكر والمجتمع وهذه المتغيرات تفتقد المنهجية والتخطيط ، وقد تكون في صواب وقد تكون في خطأ .

أما التجديد في مقابل التجدد فيفترض فيه أن يكون أشبه بمنهجية واضحة المقاصد في إصلاح الفكر تمهيداً لإصلاح المجتمع . .

والمنهجية التي نريد التوصل إليها وبلورة معالمها ومكوناتها المعرفية هي التي ترتكز على التجديد وترصد التجدد في الفكر الإسلامي .

المعاصرة والتجديد

غالباً ما يفهم التجديد في الفكر الإسلامي من منظور مواكبته لحركة العصر ولغرض أن يجاري تطوراته ، ويواكب تقدمه . حتى نبرهن بأن الفكر الإسلامي ليس غائباً عن العصر ولا راكداً أمام حركته ولا متوقفاً أمام تقدمه . .

وإن العديد من إنجازات العصر العلمية والفكرية قد أثبتها الإسلام من قبل أو تطور بها الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره . .

وهذا مما لا ريب بيه ، لكن هل التجديد هو المعاصرة فحسب ؟ .

أي هل أن تجديد الفكر الإسلامي هو أن نعطيه من العبارات والدلالات والمضامين ما تجعله معاصراً فحسب ؟ .

الحقيقة أن المعاصرة من مكونات التجديد الحيوية ، لكن ليس التجديد كله معاصرة . .

وهذا يكشف عن إشكالية في الفكر الإسلامي الحديث في منهجيته لمعالجة القضايا الفكرية المعاصرة والمستحدثة ، وهي منهجية أقرب إلى

الدفاع عن الذات وبطريقة إجرائية ظرفية تدور حول إبراز عناصر التشابه والتماثل ، أو التقارب بين المبادىء الإسلامية والقيم المعاصرة ، دون أن ترتقي هذه المنهجية إلى بلورة وصياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعال والمظلومية والدفاع عن الذات . .

وعلى رأي الدكتور (إقبال) (إن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرّد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها . وإن العالم الإسلامي وهو مزوَّد بتفكير عميق نفّاد وتجارب جديدة ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره)[1] .

وذات الإشكالية يتحدث عنها الدكتور (غليون) في قوله : (إن المدرسة السلفية التي كانت مدرسة التجديد الفكري الوحيدة في الإسلام المعاصر ، لم تجدد في منهج التجديد أبداً . إن جوهر ما قامت به هو إعادة النظر إلى قيم ومفاهيم إسلامية أصيلة من زاوية حاجات العصر ، وبذلك أضفت عليها صفة الجدة والحداثة وقدمت للمجتمع أرضية نظرية مقبولة لقبول وفهم واستيعاب القيم والأفكار العصرية .

بهذه الطريقة أدخل الفكر السلفي تجديدات كبيرة على المعاني الإسلامية حسب ما كانت مستخدمة في ذلك العصر ، أعني القرن الماضي . .

لكن السلفية لم تستطع أن تذهب بالتجديد إلى ما وراء ذلك . والسبب في هذا أنها ما كانت من الوجهة التاريخية قادرة عليه . فأي تطور فكري عربي إسلامي لم يكن ممكناً دون المرور الإجباري بهذه المرحلة الانتقالية ، أي دون معرفة ما هو العصر وما هي مطالبه ، ثم ما هي عدته

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص ٢٠٦ .

النظرية . . .

لكنها لم تراجع التفكير في منهج التفكير نفسه ، والتجديد الفكري جزء منه .

كما أنها لم تعد النظر في المفاهيم الغربية أو الحديثة التي قربت معانيها من أذهان العرب والمسلمين ولا فكرت في تنقيحها ، ولم تنظر نظرة نقدية إلى المفاهيم العصرية الجديدة التي أدخلتها أو أرادت أن تدخلها في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية . . .

والواقع أن المفهوم لا علاقة له إطلاقاً بما يمكن أن تسمِّيه التجديد ولا يمكن أن يقود إلاّ إلى ما قاد إليه . وإن مفهوم التجديد يجب أن يرتبط ـ كما هو بالفعل ـ بمفهوم الإبداع الفكري أي بما يسمح لمنظومة فكرية أن تستعيد فاعليتها وقدرتها على الإنتاج المبدع للمعاني الجديدة أو المتجددة .

ومفهوم الإبداعية هذا هو المقابل لمفهوم التكيف الذي لم يكن يعني في الواقع إلاّ تزويد المنظومات المحتاجة إلى تجديد بوسائل صبغ المعاني القديمة بالصبغة الجديدة .

وحتى نفهم المقصود بالتحديث هو وضع المنظومة الفكرية في شروط تتيح لها تفجير إمكاناتها وقدراتها على إنتاج الحلول الجديدة ، التي لم يعرفها الماضي العربي ، والتي لا يمكن أن يعرفها الغرب الحديث أيضاً لأنها متعلقة بوضعية اجتماعية وتاريخية مختلفة)[١] .

وإن كنت أتفق مع الدكتور (غليون) في الإجمال ، إلاّ أنني أختلف معه في بعض المفردات والتفاصيل منها :

---

(١) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص ٧٠ .

١ ـ في نقده لطريقة تعاطي الفكر السلفي مع الفكر المعاصر يقول الدكتور (غليون) (وكانت هذه قاعدة لحصول نوع من التراكم المختلط ، أو المراكمة لتلك التناقضات والمعاني الحديثة الليبرالية والمعادية لليبرالية ، العقلانية والمعادية للعقلانية معاً ، مما وسم فكرة الحداثة بالتشوش والإرتباك وعدم الاتساق . وفقدت المنظومات الحديثة المستقدمة في الوقت نفسه منطقها الداخلي وديناميتها . هكذا أصبحت العقلانية تعني في الوقت نفسه الهيجلية والداروينية ، والرمزية والسريالية والانطباعية والتعبيرية . باختصار ألغى تحويل الحداثة إلى مقولة أساسية كل التمايز الداخلي في النظم الحديثة ، كما ألغى تباينها فيما بينها ، فأصبحت الحداثة كتلة واحدة متماهية)[1] .

فهذا النقد بتمامه يؤخذ على الدكتور (غليون) من جهة معاكسة حين يتعامل مع الفكر السلفي بإطلاقه ، فماذا يقصد بالمدرسة السلفية ؟ وهل هي مدرسة فكرية واحدة الاتجاه ؟ ولا أحد يقول بذلك ! .

فالفكر الإسلامي الحديث والمعاصر لا يصدق عليه بتمامه وإطلاقه بالفكر السلفي . فهناك اجتهادات تتمثل في مناهج متعددة هي روافد الفكر الإسلامي كاجتهادات (الأفغاني ، وعبده ، ورشيد رضا ، والبنا ، وقطب ، وعودة ، والغزالي ، والقرضاوي ، وإقبال ، وبن نبي وغيرهم . .) فهل يصدق أن نقول عن كل اجتهادات هؤلاء بالفكر السلفي ، مع أن إضافاتهم الفكرية متعددة ! فلماذا ننتقد الفكر الإسلامي عند اتجاه معين بأنه لا يميز بين الاتجاهات الفكرية العديدة داخل الفكر الأوربي ، ولا نطالب أنفسنا بهذا التمييز بين الاتجاهات العديدة داخل الفكر الإسلامي !

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٢ .

وهل هو فهم للفكر الغربي وعدم فهم للفكر الإسلامي ! .

من جهة ثانية حين نطلق الفكر الإسلامي فهو يصدق على « الفكر السني » و« الفكر الشيعي » ، وحين نطلق الفكر السلفي فإن القصد والتبادر يشير إلى الفكر السني فقط . وهذا فيه دلالة على عدم دقة وصواب إطلاق الفكر السلفي حين يقصد به الفكر الإسلامي .

وما نعرفه عند البعض حين يستعمل مصطلح الفكر السلفي فقصده من ذلك أن يوصم الفكر الإسلامي بتصورٍ وبتجريح ما .

٢ ـ إن المدرسة السلفية لم تجدد في منهج التجديد أبداً كما صرّح بذلك الدكتور « غليون » وهذا ليس صحيحاً بإطلاقه ، فإذا كان هناك نقص فهذا سليم ، وإلاّ فإننا نعرف محاولة الدكتور (إقبال) في « تجديد التفكير الديني في الإسلام » وقد صدر هذا الكتاب سنة ١٩٢٩ م ، وهذا الكتاب في نظر بعض المثقفين العرب كـ(خالد زيادة) أن كتاب (إقبال) (أحد المؤلفات القليلة التي كتبها مفكر مسلم وتتميز بهذا القدر من العمق والشمول)[١] .

بالإضافة إلى محاولات الدكتور (حسن الترابي) التي تتصف بالجرأة والعمق[٢] . وغيرها من المحاولات . .

٣ ـ حين يقول الدكتور (غليون) إن ما قامت به المدرسة السلفية هو إعادة النظر إلى مفاهيم إسلامية من زاوية حاجات العصر . . وهذا المفهوم

---

(١) الاجتهاد (لبنان) ، السنة الثالثة ، العدد التاسع ، خريف ١٩٩٠ م/ ١٤١١ هـ ص ٢٣٩ .

(٢) من هذه المحاولات المنهجية للتجديد عند الدكتور (الترابي) « الدين والتجديد » « تجديد الفكر الإسلامي » « تجديد أصول الفقه الإسلامي » « منهجية الفقه والتشريع الإسلامي » « الحركة الإسلامية والتحديث » .

لا علاقة له إطلاقاً بما يمكن أن نسمِّيه بالتجديد .

وهذا الرأي بهذا الإطلاق فيه نظر فالتجديد ليس كله معاصرة كما قدمت لكنها مُكَوِّنٌ أساسٌ من مكوناته . فمطلوب من التجديد أن يكون معاصراً ، والمعاصرة من دلائل التجديد وإن لم تكن هي كل التجديد .

الإجتهاد والتجديد

الإجتهاد كمصطلح أسبق في الإستعمال والتداول من مصطلح التجديد في تاريخ الفكر الإسلامي ، وهو أكثر أصالة ودقّة من الثاني . . وقد اكتسب الإجتهاد هذه الأصالة والدقة والإستعمال الواسع لارتباطه بالتشريع الإسلامي ، ولأنه القاعدة التي تأسس عليها علم أصول الفقه الإسلامي .

والاجتهاد في الإسلام في جوهره وأصالته كان شاملاً بشمولية الإسلام للحياة بمختلف أبعادها [الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية . . الخ] وكما يقول السيد (محمد باقر الصدر) [١٣٥٣ ـ ١٤٠٠ هـ/ ١٩٣٥ ـ ١٩٨٠ م] (أظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخاه حركة الاجتهاد وتتأثر به . وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة . . ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح يجب أن نميز بين مجالين :

أحدهما : تطبيق النظرية في المجال الفردي ، وبالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد .

والآخر : تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي . وإقامة حياة الجماعة على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية)[١] والاجتهاد بهذا الفهم يتضمن ويستوعب كل دلالات وخلفيات التجديد ، بينما التجديد ليست لديه هذه القدرة المتضمنة في الاجتهاد . .

و(إن معنى التجديد ، كما يفهم من تراث الفقه الإسلامي خاصة ، كان منضوياً تحت اصطلاح الاجتهاد ، ومفهوم المجدد كان منضوياً تحت إصطلاح المجتهد ، وعندما عالج الأصوليون قضية التجديد فقد عالجوها في الواقع والحقيقة ، من خلال موضوعة الاجتهاد ، ومن ثم ، نجد مبحث الاجتهاد محوريّاً وضافياً في كتب أصول الفقه الإسلامي كافة ، من أول شرط العدالة والإسلام وحتى ما يجوز له وما لا يجوز الخوض فيه .

لقد كان مصطلح الاجتهاد أكثر دقة وعلمية في تراثنا الفقهي من مصطلح التجديد)[٢] .

والتجديد إنما يكتسب أصالته ودقته وضبطه من الاجتهاد في الإسلام حيث تبلورت قواعد وأصول وضوابط التشريع الإسلامي . .

ولا نريد أن يكون التجديد عوضاً أو بديلاً عن الاجتهاد . ولا نتفق مع الأستاذ (جمال سلطان) حين يصور أن التجديد كان يطرح كبديل فكري معاصر لمصطلح الاجتهاد بدلاً من أن يكون مرادفاً له ، أو وجهاً من وجوهه .

(وإن بروز مصطلح التجديد في الفكر الإسلامي الحديث

---

(١) الاجتهاد (لبنان) السنة الثالثة ، العدد التاسع ، خريف ١٩٩٠ م ـ ١٤١١ هـ ص ٤٩٢ .

(٢) تجديد الفكر الإسلامي . ص ٦١ .

والمعاصر ، قد واكب مرحلة فكرية ومعرفية ، تجعلنا مدعوين إلى إعادة النظر فيه ، أو تنويع الرؤية له على ضوء تلك المرحلة وخلفياتها .

فقد شاع المصطلح في مرحلة بدأت فيها المنهجية العلمانية تتسرب في قطاعات واسعة في حياتنا الفكرية والمعرفية والقيمية والفنية)[1] .

وهذا الرأي لا أرى له مصداقية في دراسات وبحوث العلماء والمفكرين الإسلاميين . .

وبمرور الزمن ولأسباب حضارية مرّت بها الأمّة الإسلامية انكمش الاجتهاد في الإسلام وتراجع حتى انحصر في جوانب محدودة ترتبط بالفقه وأصول الفقه ، وبالذات في الفكر الإسلامي الشيعي ، وفي تعليل السيد (محمد باقر الصدر) وهو من المجددين في الفكر والفقه الإسلامي الشيعي ، حيث يقول : (حركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية ، وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق ـ الفردي والاجتماعي ـ لأنهما سواء في حساب العقيدة ، ولكنها في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأول فحسب ـ الفردي ـ . فالمجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه . ولا يتمثل صورة المجتمع الذي يحاول أن ينشىء حياته وعلاقاته على أساس الإسلام . وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التاريخية . فإن حركة الاجتهاد عند الشيعة قاست منذ ولدت تقريباً عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي ، نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلامية المختلفة ، وفي أكثر البقاع بحركة

(١) المصدر نفسه ، ص ٦١ .

الاجتهاد عند السنة .

وهذا العزل السياسي أدى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الشيعة لحسابه ، وتعمق مع مرّ الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي . وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم .

إن الانكماش وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية . فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي ، وأهملت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي ، نتيجة لانكماش هدفه وانكماش ذهن الفقيه عن الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية .

وهذا الانكماش الذهني لدى الفقيه لم يؤد فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية ، بل أدى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها ، فإن الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه ، واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله ، عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة فاتخذت طابعاً فردياً . وكأن الشريعة ذاتها تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل الفقيه به فحسب وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة)[١] .

ومصطلح التجديد أكثر شهرة وتداولاً في الفكر الإسلامي السني ، ويكاد ينعدم إن لم يكن محدوداً جداً في الفكر الإسلامي الشيعي . ولعل

(١) الاجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٤٩ .

تفسير ذلك إن حركة الاجتهاد والاستنباط لم تتوقف ولم تغلق في الفكر الشيعي ، ولأن الاجتهاد أعمق دلالة من التجديد . .

ومع أن الاجتهاد لم يغلق عملياً في الفكر الإسلامي الشيعي إلاّ أنه كان شبه مغلقاً بدرجة نسبية من حيث التفاعل والتعايش مع أوضاع الحياة وتطوراتها وحركة الزمن ومتغيراتها .

والتطور الذي حصل في الفكر الشيعي نتيجة لذلك أن تركز في مجالات الفقه الذي تضخم بصورة غير متوازنة ، وأفرط في النظريات والجدليات ، وتعقيدات العبارات والألفاظ .

وهذا كله بسبب الانقطاع عن الواقع ومتطلباته الظرفية والمستقبلية .

أما الفكر الإسلامي السني الذي أغلق فيه باب الاجتهاد فلم يشهد تطورات كبيرة في قضايا الفقه وأصول الفقه كالذي حصل في الفكر الشيعي ، لكن التطور الهام الذي حصل فيه هو الاهتمام بقضايا الثقافة والفكر الإسلامي ، وفي هذا الجانب كان حيوياً لتفاعله وتعايشه مع تطورات الحياة ومتغيراتها . . وفي نظر بعض المفكرين الشيعة أن الاجتهاد في الفكر الشيعي من حيث المبدأ مفتوح لكنه من حيث الواقع مغلق نسبياً ، لأن الاجتهاد في حكمته وفلسفته هو إدارة الحياة وتقنين تطوراتها ومتغيراتها وكل ما فيها من تقادم وتجديد وإبداع وفق منظومة الشريعة الإسلامية ، بحيث تكون حياة الإنسان والمجتمع في مجالات الاقتصاد والثقافة والاجتماع والتربية والسياسة كلها عبادة إلى الله سبحانه وتعالى خالصة مُوَحَّدة مصبوغة بصبغة الشريعة الإسلامية .

والاجتهاد الذي هو مغلق من حيث المبدأ في الفكر السني هو مفتوح بشكل آخر وبمقدار نسبي وفي مجالات دون أخرى لصلته بالواقع وتفاعله

معه .

والاجتهاد تاريخياً كمصطلح ومفهوم دخل بصعوبة إلى الفكر الشيعي ، ولم تتقبله إلاّ بعد مخاض طويل ، ويشرح ذلك (السيد محمد باقر الصدر) بقوله (الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو « بذل الوسع للقيام بعمل ما » وقد استعملت هذه الكلمة ـ لأول مرة ـ على الصعيد الفقهي للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قررتها بعض مدارس الفقه السني وسارت على أساسها . وهي القاعدة القائلة : « إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه من الكتاب أو السنّة رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النص » . والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي ، فالفقيه حيث لا يجد النص يرجع إلى تفكيره الخاص ويستلهمه ويبني على ما يرجح في فكره الشخصي من تشريع ، وقد يعبر عنه بالرأي أيضاً .

والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلة الفقيه ، ومصدراً من مصادره ، فكما أن الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنة ويستدل بهما ، كذلك في حالات عدم توفر النص يستند إلى الاجتهاد الشخصي ويستدلّ به .

وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السني ، وعلى رأسها مدرسة « أبي حنيفة » ، ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم . . .

ومنذ القرن السابع الهجري والروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تذم الاجتهاد ، وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم ، وقد دخلت الحملة ضد هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمة ـ أيضاً ـ والرواة الذين حملوا

آثارهم ، فقد صنف « عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري » كتاباً أسماه « الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس » . وصنف « هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني » كتاباً في الموضوع باسم « الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول » . وصنف في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منها « إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي » كتاباً في الردّ على « عيسى بن أبان » في الاجتهاد ، كما نص على ذلك كله « النجاشي » صاحب الرجال في ترجمة كل واحد من هؤلاء .

وفي أعقاب الغيبة الصغرى نجد « الصدوق » في أواسط القرن الرابع الهجري ، يواصل تلك الحملة . وفي أواخر القرن الرابع يجيىء الشيخ « المفيد » فيسير على نفس الخط ويكتب كتاباً باسم « النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي » .

ونجد المصطلح نفسه لدى السيد « المرتضى » في أوائل القرن الخامس الهجري ، إذ كتب في الذريعة « إن الاجتهاد باطل ، وأن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد » .

واستمر هذا الاصطلاح في كلمة الاجتهاد ـ إلى عصر ـ الشيخ « الطوسي » الذي توفي في أواسط القرن الخامس الهجري ـ وقد كتب في كتابه العدة ـ « أما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين ، بل محظور في الشريعة استعمالهما » .

وذات الموقف نراه عند « ابن إدريس » في أواخر القرن السادس الهجري حيث كتب أن « القياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا » .

ولكن كلمة الاجتهاد تطورت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا ، ولا يوجد

لدينا الآن نصّ شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخاً من كتاب « المعارج » للمحقق « الحلّي » المتوفى سنة ـ ٦٧٦ ـ إذ كتب تحت عنوان حقيقة الاجتهاد « وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية ، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً ، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد . فإن قيل : يلزم ـ على هذا ـ أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد . قلنا : الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث أن القياس من جملة الاجتهاد ، فإذا استثني القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس » .

ويلاحظ على هذا النص بوضوح أن كلمة الاجتهاد كانت ولا تزال في الذهنية الإمامية مثقلة بتبعة المصطلح الأول ، ولهذا يلمح النص إلى أن هناك من يتحرج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمي فقهاء الإمامية مجتهدين .

ولكن المحقق « الحلي » لم يتحرج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره أو تطور في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي ، إذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفقيه يصدر عنه ، ودليلاً يستدل به كما يصدر عن آية أو رواية ، أصبح في المصطلح الجديد يعبر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلته ومصادره ، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط ، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه .

وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمة الاجتهاد بتطور ـ أيضاً ـ ، فقد حدده المحقق « الحلي » في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند إلى

ظواهر النصوص ، فكل عملية استنباط لا تستند إلى ظواهر النصوص تسمى اجتهاداً دون ما يستند إلى تلك الظواهر . ولعلّ الدافع إلى هذا التحديد أن استنباط الحكم من ظاهر النص ليس فيه كثير جهد أو عناء علمي يسمى اجتهاداً .

ثم اتسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك فأصبح يشمل عملية استنباط الحكم من ظاهر النص ـ أيضاً ـ ، لأن الأصوليين بعد هذا لاحظوا بحق أن عملية استنباط الحكم من ظاهر النص تستبطن كثيراً من الجهد العلمي في سبيل معرفة الظهور وتحديده وإثبات حجية الظهور العرفي .

ولم يقف توسع الاجتهاد كمصطلح عند هذا الحد ، بل شمل في تطور حديث عملية الاستنباط بكل ألوانها ، فدخلت في الاجتهاد كل عملية يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي أو على تعيين الموقف العملي مباشرة)[1] .

وحتى مع هذا التطور المتعاقب في استيعاب دلالات مفهوم الاجتهاد في الفكر الشيعي لم يستقر هذا المفهوم ساكناً بعد كل ذلك المخاض الطويل فبعد فترة من الزمن تعرض هذا المفهوم لمعارضة قوية من تيار ظهرت بوادره في أوائل القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر الهجري وهو ما عرف بالحركة « الإخبارية » لتمسكها بالأخبار في مقابل الاجتهاد والعقل ، والتي ظهرت على يد مؤسسها (الميرزا محمد أمين الأسترآبادي) [ت ١٠٢٣ هـ] وقد كاد هذا التيار أن يعرقل مسيرة النمو والتطور لحركة الاجتهاد والاستنباط في الفكر الإسلامي الشيعي .

---

(١) المعالم الجديدة للأصول . السيد محمد باقر الصدر ، طهران : مكتبة النجاح ، الطبعة الثانية ١٩٧٥ م ، ص ٢٣ ـ ٢٨ .

وتطورات هذا السياق التاريخي يكشف عن واحد من أعمق التحولات المعرفية والمنهجية في الفكر الإسلامي الشيعي . والتطور الآخر الذي دعم مسيرة حركة الاجتهاد ونموها وتقدمها في الفكر الإسلامي الشيعي هو انتصار المدرسة الأصولية على المدرسة الأخبارية ، الحركة التي يصفها الشيخ (المطهري) (كانت الأخبارية حركة مناوئة للعقل . وهي تتميز بجمود وجفاف عجيبين . ولولا وقوف عدد من العلماء المبرزين الشجعان في وجه تلك الموجة وصدها ، لما كنا نعرف موقعنا ووضعنا الحاضر)[1] .

والشاهد لما كانت حركة الاجتهاد والاستنباط لم تتوقف في الفكر الشيعي مع ما أصابها من جمود ، هذا ما جعل مصطلح الاجتهاد أكثر تداولاً واستعمالاً في الفكر الشيعي من مصطلح التجديد . ولما كان باب الاجتهاد قد أغلق في الفكر السني ، هذا ما جعل مصطلح التجديد أكثر تداولاً واستعمالاً في الفكر السني الذي توقف عن الاستنباط فذهب إلى التجديد الفكري والثقافي .

وفي مجال الفكر والثقافة نجد استعمال مصطلح التجديد أكثر تناسباً من مصطلح الاجتهاد وإن كان التجديد لا نفصله عن التأصيل لنحفظ توازنه وضوابطه .

---

(١) الاجتهاد في الإسلام . الشيخ مرتضى مطهري ، بيروت : دار التعارف ، ١٩٨٩ م ، ص ١٥ .

التجديد بين الإصلاح الديني والإصلاح المدني

حركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث ، هي دعوة للتجديد والإحياء والنهضة نحو تغيير أوضاع الأمّة الإسلامية من الانحطاط والتخلف إلى التقدم والحضارة ، والعودة إلى الدين وإزالة البدع والخرافات والتقاليد التي لا تتفق مع العقل أو الدين .

وهي ـ أي حركة الإصلاح الإسلامي ـ أعمق حركة تجديد في الأمة الإسلامية في العصر الحديث لما اتصفت به من فكر وعمل ، فلم تكن حركة عملية يلا دعوة فكرية ، ولم تكن دعوة فكرية بلا عمل . كما أنها جاءت في ظروف تاريخية كانت البلاد الإسلامية تحت الاحتلال الاستعماري الأوربي ، الذي كان له أعمق الأثر على تحولات الحياة الإسلامية ، حيث عمل بما يملك من قدرات مادية ومعنوية على انفصام ومسخ شخصية الإنسان المسلم وهوية الأمة الإسلامية ، وفرض النموذج الأوربي فرضاً شاملاً لكل تفاصيل الحياة الفردية والاجتماعية .

من هنا كانت حركة الإصلاح الإسلامي تاريخاً لامعاً في الأمّة

الإسلامية .

وقد مرّت حركة الإصلاح الإسلامي بمرحلة تحول ، فبعد أن كانت حركة إصلاح ديني ومدني ، تحولت عند بعض الاتجاهات إلى إصلاح ديني بلا مدني ، وعند اتجاهات أخرى إلى مدني بلا ديني ، هذا التحول أضعف القدرة الحضارية في حركة الإصلاح الإسلامي وعلى تقدير الأستاذ الشيخ (مرتضى مطهري) الذي درس حركة الإصلاح الإسلامي في كتابه « الحركات الإسلامية في القرن الأخير » وهو رأيه الشخصي ـ كما يقول ـ إن الحركة الإصلاحية حصل فيها تحول نوعي أدّى إلى انكماشها وتحجرها حين تحولت من حركة إصلاحية إلى حركة سلفية ، وتغيرت بعد ذلك الروح الذي جعل الحركة الإسلامية التي بدأها (السيد جمال الدين الأفغاني) تفقد أهميتها وحرارتها ، وبعد أن كان النضال ضد الاستعمار والاستبداد تحول إلى نضال ضد العقائد التي تخالف معتقدات المذهب الحنبلي)[١] .

فالحركة السلفية اقتصرت دعوتها على التجديد الديني بلا تجديد مدني . .

في المقابل كانت هناك حركة إصلاحية ركّزت دعوتها على التجديد المدني وأولته الأهمية الكبرى ومن أبرز نماذج هذه الحركة (رفاعة رافع الطهطاوي) [١٢١٦ ـ ١٢٩٠ هـ/ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣ م] في مصر ، و(خير الدين التونسي) [١٢٢٥ ـ ١٣٠٨ هـ/ ١٨١٠ ـ ١٨٩٠ م] في تونس .

وكان منهجهما في الإصلاح متشابهاً إلى حدّ كبير بالتركيز على الإصلاحات الإدارية والتنظيمية في هيكلية النظام السياسي والإداري ، بعد انفتاحهما على تجارب أوربا وأفكارها ونظمها السياسية والقانونية

---

(١) الحركات الإسلامية في القرن الأخير ، ص ٦٥ .

والإدارية . فـ (رفاعة الطهطاوي) وهو شيخ أزهري ، رافق أول بعثة علمية مصرية إلى باريس ، في عهد (محمد علي) كإمام وواعظ ديني لتلك البعثة ، وأقام في العاصمة الفرنسية خمس سنوات [١٨٢٦ ـ ١٨٣١] حيث (رغب الطهطاوي في التعرف إلى كل ما هو جديد ومختلف عمّا هو سائد يومذاك في مصر خاصة والشرق العربي ـ الإسلامي بوجه عام ، فإلى اهتمامه باللغة والنحو كان ثمة اهتمام مشابه عنده بعلم التاريخ ، وكانت قراءاته لكتب التاريخ متنوعة وذات مستوى رفيع . . وكذا في الجغرافيا ، الكتب التي تشمل الجغرافيا التاريخية والطبيعية والرياضية والسياسية ، أما مطالعاته في القانون والسياسة فكان لها التأثير الجم في مؤلفاته)[١] .

ولما عاد إلى مصر ألّف كتابه « تخليص الأبريز في تلخيص باريز » في عام ١٨٣٤ م . الذي دوّن فيه كل مشاهداته وخواطره خلال خمس سنوات من إقامته في باريس .

كما ضمن كل مؤلفاته آراء المفكرين الفرنسيين السياسية والقانونية والإدارية .

أما (خير الدين التونسي) هو الآخر (أوفد إلى باريس عام ١٨٥٢م فأقام فيها أربع سنوات ، ثم عاد إلى تونس فتولى الوزارة وقام بإصلاحات هامة في الإدارة والتعليم والصحة والاقتصاد ، وساهم في إدخال النظم الغربية الحديثة إلى الدولة التونسية)[٢] .

وما يعبر عن المنهج الإصلاحي المدني لخير الدين التونسي كتابه

---

(١) المسائل الفكرية والاجتماعية كما أثارها رفاعة الطهطاوي . سمير أبو حمدان ، الحياة (لندن) العدد ـ ١٠٥٤٥ ـ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٩١ م .
(٢) الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩١٤ . على المحافظة ، بيروت : الأهلية للنشر ، الطبعة الخامسة ١٩٨٧ م ، ص ٩٩ .

المعروف « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » وقد عرض فيه (تطور أنظمة الحكم في مختلف الدول الأوربية ، التي كانت أقوى الدول وأكثرها تقدماً وازدهاراً في عصره . وعقد مقارنة بينها . وأبرز الجوانب الإيجابية فيها ، وخاصة تلك التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية)[1] .

وعن غرض تأليف الكتاب يقول (التونسي) (إن الباعث الأصلي على ذلك أمران آيلان إلى مقصد واحد :

أحدهما : إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمّة الإسلامية ، وتنمية أسباب تمدنها ، بمثل دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طريق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ، ونفي أسباب البطالة . وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد منه الأمن ، المتولد منه الأمل ، المتولد منه اتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروباوية بالعيان ، وليس بعده بيان .

وثانيهما : تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر ، وتآليفهم في ذلك ما يجب أن تنبذ ولا تذكر)[2] .

وعن فكرته المحورية في منهجه الإصلاحي يقول (التونسي) (وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن إلاّ تنفير الأجنبي والمتوظفين منها لكان كافياً في الأدلة على حسنها

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك . خير الدين التونسي ، ص ٥ .

ولياقتها بمصالح المملكة . كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم)[1] .

أما (الطهطاوي) فيؤكد (أن سرّ تقدم أوربا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية ، هذه العلوم التي أهملها المسلمون أيام المماليك والأتراك فتخلفوا بذلك عن ركب التقدم ، ولكي يتسنى للشرق أن يلحق بركاب الغرب ، يجب عليه أن يقتبس علومه وتنظيماته السياسية إذ أننا قصرنا اهتمامنا على العلوم الشرعية والعمل بها . . . وأهملنا العلوم الحكمية بجملتها ، وهذا ما يجعل بلادنا محتاجة إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه . ويذكر الطهطاوي أنه خلال إقامته في باريس كان في حسرة على تمتع الغرب بالعلوم والفنون والصنائع وخلو ممالك الإسلام منها . لذا فإنه يدعو دعوة ملحة إلى تقليدهم ويحث ديار المسلمين على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع ، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع ، والحق أحق أن يتبع)[2] .

إن مقارنة تجربتي (التونسي والطهطاوي) (توضح مدى تشابه التجربتين ، وتكشف في الوقت نفسه عن نقطة تباين هامة ، فكلاهما بدأ الإصلاح بالجيش ، واستخدم الخبراء الأجانب ، وبهر بإنجازات الغرب وقوته ، وسعى إلى ضم التكنيك الغربي إلى الثقافة الإسلامية ، وواجه

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(٢) منبر الحوار (لبنان) السنة الثالثة ، العدد ١٠ ، صيف ١٩٨٨ م/١٤٠٨ هـ ، ص ٣٠ .

صعوبات مالية متزايدة حتى عجز عن إيفاء ديون المرابين الأوربيين ، فكان ذلك ذريعة للتدخل والاحتلال الأجنبي في نفس الفترة تقريباً . وتتمثل نقطة تباينهما في سعي خير الدين الإصلاحي ضمن إطار الدولة العثمانية كمشروع عملي لمواجهة الغرب ، في حين اتجه محمد علي « والطهطاوي » لمحاولة إقامة إمبراطورية إسلامية على أنقاض الدولة العثمانية ، وكلا المشروعين في نهاية المطاف واجه نفس المصير . إذ أنه تم تشييدهما بالاعتماد على الغرب لمقاومة الغرب ذاته !)[١] .

فالباعث الأساسي لهذه الحركة الإصلاحية هو احتكام رجالها بالغرب المتفوق مدنياً وعلمياً وصناعياً ، والصدمة الناشئة عن ذلك فيما هو التخلف عندنا في البلاد الإسلامية وما وصلنا إليه من انحطاط ، وما هو التقدم عندهم وازدهار العلوم العقلية ، ولهذا كان التركيز على الجوانب المدنية . .

في حين كان الباعث الرئيس للحركة السلفية هو مشكلات الواقع الإسلامي وابتعاد المسلمين عن دينهم ودخول البدع والخرافات والضلالات في حياة المسلمين ، ولهذا كان التركيز على الجوانب الدينية والعقائدية .

ويدافع عن هذه الحركة في أولويات اهتمامها (جمال سلطان) حين ينتقد المآخذ (على دعوة الشيخ محمد عبد الوهاب بأنها نزعت إلى الإحياء الديني وليس الحضاري العام ، وهذا ما يعزز الحقيقة تماماً ، فالشيخ « محمد عبد الوهاب » لم يزعم أنه قام لتجديد الحضارة الإسلامية ، وإنما قام لتجديد دين الإسلام في نفوس الناس ، عقيدة وعبادة وشريعة ، فإذا ما صح دين الناس ، أمكن لهم أن يقيموا بناءً حضارياً قوياً راشداً مستنيراً . .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

ودعوة التجديد في العالم الإسلامي في العصر الحديث ، كانت دعوة إسلامية خالصة ، وأنه إذا صح أن الدعوة إلى التجديد في بعض مناطق العالم الإسلامي كانت قد صدرت كرد فعل على الصدمة التي حققها الغزو الأوربي لديار المسلمين ، فإن ذلك لا ينفي أن الإحساس بالحاجة إلى التجديد كان ينمو داخل الكيان الإسلامي ، نموّاً طبيعياً ، ويقترب من حال التفجر والانبعاث ، بدليل انبعاثه في حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، على الرغم من عدم احتكاكها بالمؤثرات الأجنبية)[١] .

وبعد أن يدافع عن هذه الحركة ، ينتقد (سلطان) الاتجاه المدني في الإصلاح ، فـ (الملاحظ أن الهاجس المدني والحضاري كان ينمو باطراد على حساب الهاجس الديني ، مما جعل بعض الدعوات تنحو باتجاه جعل النهضة المدنية هي القطب الذي تدور حوله وتوظف من أجله الأفكار والجهود ، بما فيها جهود الإحياء الديني ، وقد وضح ذلك في دعوة كل من الشيخ « رفاعة رافع الطهطاوي » والشيخ « محمد عبده » ، الأمر الذي أدّى بدعوتيهما في النهاية إلى تقريب الإسلام من العلمانية والمدنية الأوربية)[٢] .

وهذا النقد ليس موضوعياً في تمامه بقدر ما يعبر عن التزام فكري معين عند الكاتب يقترب إلى المدرسة السلفية التي لم تول الاهتمام المطلوب للجوانب المدنية والحضارية . .

والنموذج المطلوب والأكثر أصالة وتجديداً وقدرة على النهضة والإصلاح في الحياة الإسلامية ، هو نموذج التوازن والتكامل بين الإصلاح

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي ، ص ١٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦ .

الديني والمدني . ومن رجالات هذا الاتجاه وفي طليعتهم السيد (جمال الدين الأفغاني) و(محمد عبده) و(محمد إقبال) وأغلب رجالات التجديد والإصلاح الإسلامي في المرحلة المعاصرة .

فهذا الشيخ (محمد عبده) [١٢٦٦ ـ ١٣٢٣ هـ/ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٤ م] يقول : (لقد ارتفع صوتي بالدعوة إلى : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمّة ، قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني ، وأنه على هذا الوجه يعدُّ صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل ، كل هذا أعدُّه أمراً واحداً)[١] .

وما ندعو إليه من تجديد في الفكر الإسلامي ليس دينياً مفصولاً عن الجوانب المدنية ، وليس مدنياً منقطعاً عن الجوانب الدينية ، بل هو تجديد للفكر وإصلاح للواقع وعمارة للحياة ، ويبدأ من الفكر ليتنزل على الواقع أصيلاً صافياً شاملاً ، له كل حيوية وديناميكية الإسلام وقدرته الخارقة على التأثير .

والدين في جوهره وحقيقته لا يقبل هذا الفصل بين الديني والمدني بل هو كل هذا وكل ما يرتبط بالإنسان والمجتمع والعالم والكون . . .

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، ج ٢ ، طبعة بيروت ١٩٧٢ م ، ص ٣١٨ .

التجديد بين الأصول والفروع

الإسلام منظومة فكرية متكاملة متفاعلة متجانسة ، لا تناقض فيها ، ولا تقبل التجزئة ولا التبعيض . ولا يمكن أن نفهم الإسلام على حقيقته بروحه وجوهره ، إلاّ كمنظومة متكاملة تنتظم فيه الأصول بالفروع ، وتتطابق فيه الكليات بالجزئيات .

و(إن درساً عميقاً للعقيدة الإسلامية ، والشريعة الإسلامية ، يستكشف العلاقات الداخلية ، بين جزئيات ومفردات العقيدة ، ومع مبادئها وقواعدها الكلية . . ويكشف عن ترابط وثيق ، عملي وتفاعلي ، بين جميع كليات وجزئيات العقيدة والشريعة الإسلاميتين . ويكشف نتيجة لهذا الترابط عن بناء نظري كامل متكامل ، في خطوطه ومبادئه العامة الكلية ، ومفرداته وجزئياته التفصيلية ، بحيث يكون كلاًّ واحداً ، يؤثر أي حذف ، أو تجاهل لمبدأ من مبادئه ، أو تفصيل من تفصيلاته الثابتة على التماسك والهيكلية العامة برمتها)[1] .

---

(١) في الاجتماع السياسي الإسلامي ـ محاولة تأصيل فقهي وتاريخ . الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، بيروت : المؤسسة الجامعية ، ط١ ، ١٩٩٢ م ، ص ٢٥ .

أما الدليل على أن الإسلام دين متكامل قوله تعالى : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً** ﴾[1] .

وعن تفسير هذه الآية يقول الشيخ (الطبرسي) : (إن معناه أكملت لكم فرائضي وحدودي وحلالي وحرامي بتنزيلي ما أنزلت وبياني ما بيّنت ، فلا زيادة في ذلك ولا نقصان منه بالنسخ بعد هذا اليوم . وكان ذلك يوم عرفة عام حجة الوداع . عن أبي عباس والسدي ، واختاره الجبائي والبلخي ، قالوا ولم ينزل بعد هذا عن النبي ﷺ شيء من الفرائض في تحليل ولا تحريم)[2] .

وأما أنه دين متجانس متناسق لا تناقض ولا اختلاف فيه فدليله قوله تعالى : ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾[3] .

وعن هذه الآية يقول (سيد قطب) : (التناسق المطلق الشامل الكامل هو الظاهرة التي لا يخطئها من يتدبر هذا القرآن أبداً . ومستوياتها ومجالاتها ، مما تختلف العقول والأجيال في إدراك مداها . ولكن كل عقل وكل جيل يجد منها ـ بحسب قدرته وثقافته وتجربته وتقواه ـ ما يملك إدراكه ، في محيط يتكيف بمدى القدرة والثقافة والتجربة والتقوى . ومن ثم كل أحد ، وكل جيل ، مخاطب بهذه الآية . ومستطيع ـ عند التدبر وفق منهج مستقيم ـ أن يدرك من هذه الظاهرة ـ ظاهرة عدم الاختلاف ، أو ظاهرة التناسق ـ ما تهيئه له قدرته وثقافته وتجربته وتقواه . .

تتجلى هذه الظاهرة ، ظاهرة عدم الاختلاف ، أو ظاهرة التناسق ،

---

(١) القرآن الكريم ، سورة المائدة ، آية ٣ .

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن . الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، ج ٣ ، الجزء السادس ، ص ٢٥ .

(٣) القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ٨٢ .

ابتداء في التعبير القرآني من ناحية الأداء وطرائقه الفنية . ففي كلام البشر تبدو القمم والسفوح ، التوفيق والتعثر ، القوة والضعف . . إلى آخر الظواهر التي تتجلى معها سمات البشر ، وأخصها سمة التغير والاختلاف المستمر الدائم من حال إلى حال .

هذه الظاهرة واضح كل الوضوح أن عكسها وهو الثبات ، والتناسق ، هو الظاهرة الملحوظة في القرآن ـ ونحن نتحدث فقط عن ناحية التعبير اللفظي والأداء الأسلوبي ـ فهناك مستوى واحد في هذا الكتاب المعجز ـ تختلف ألوانه باختلاف الموضوعات التي يتناولها ـ ولكن يتحد مستواه وأفقه ، والكمال في الأداء بلا تغير ولا اختلاف من مستوى إلى مستوى)[1] .

وأنه دين لا يقبل التجزئة أو التبعيض فدليله قوله تعالى : ﴿ أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردّون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عمّا تعملون ﴾[2] ومن الأصول تنتظم الفروع ، والفروع تترتب على الأصول . ولا بد أن نفهم الأصول أولاً ، ومن الأصول نفهم الفروع ، ونفهم العلاقة بينهما . بحيث نرجع الفروع إلى الأصول ، ونطبق الأصول على الفروع . .

ولا يكفي أن نفهم الأصول من غير الفروع ، ولا الفروع من غير الأصول ، لأن تطبيقات الأصول من خلال الفروع . . .

وقد قال تعالى في كتابه الكريم : ﴿ كتاب أُحكمت آياته ثم فصّلت من لدن حكيم خبير ﴾[3] .

---

(١) في ظلال القرآن . سيد قطب ، ج ٢ ، ص ٤٦٣ .
(٢) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ٨٥ .
(٣) القرآن الكريم ، سورة هود ، آية ١ .

وفي مجال الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية (ليس ثمة معيار ثابت يحدد لنا الأصل عن الفرع في الثقافة ، غير أن ثمة ترتيباً منطقياً بين الأفكار ينبع عن الترتب المنطقي بين المشاكل الفكرية ، التي تجيب عليها تلك الأفكار . وعلى العموم نستطيع أن نقول : أن مسألة خالق الكون ، وعلاقة الإنسان به في الحياة ، وعلاقته بالكون والإنسان ، وأخيراً مصير الإنسان بعد الموت ! تشكل أصول المشكلات الكبرى التي ينبغي أن تجيب عليها أيّة « ثقافة شاملة » وعلى ضوء تلك الإجابة تتحدد سائر العناصر في تلك الثقافة .

وإذا تجاوزنا هذه الأصول الأساسية في الثقافة ، فإن صفة الأصلي والفرعي تصبح حقيقة نسبية ، فقد تكون فكرة ما فكرة أصلية بالقياس إلى مسألة ، فرعية بالنسبة إلى مسألة أخرى ، والمقياس في العلاقة بين مسألتين هو : إن كان حل أحدهما يؤدي إلى حل الآخر بشكل تلقائي وطبيعي فهو الأصل ، والآخر فرع له ، وإن كان الأمر بالعكس ، كان الثاني هو الأصل ـ وإلاّ كانا أصلين أو فرعين ـ يندرجان تحت أصلٍ أعلى . وهذا ما يدعى في إصطلاح علم أصول الفقه بالأصل السببي والمسببي .

وبعبارة أكثر وضوحاً : إن كل فكرة تجيب على سؤال أساس وجوهري في المجالات الثقافية المختلفة ـ كالاقتصاد ، والسياسة ، والاجتماع ـ فهي فكرة أصلية ، ولا ضير أن تكون تلك الفكرة نابعة من فكرة أعلى في مجال آخر من مجالات الثقافة . والقضية لا تتبع « الأشرفية » و« الأفضلية » التابعة لموضوع العلم كما ظن بعض الفلاسفة في ترتب العلوم ، وإنما في الترتب القائم بين نفس المشاكل الفكرية الهامة . وإذا جمعت كل تلك الأصول من جميع المجالات الثقافية تشكلت منظومة متكاملة للثقافة . . .

ـ كما لا بد من ـ دراسة العلاقة بين الأصول ، والتفاضل بينها طبقاً لقانون « الأهم والمهم » ، والتفاضل في القيم والملاكات التي تعتمد عليها تلك الأصول . وتفريع الفروع المختلفة على الأصول الثابتة ، وتشخيص ملاك التفرع والانطباق بين الأصل والفرع ، وحلّ مشكلات التطبيق بينهما)[1] .

وفي خطاب التجديد في الفكر الإسلامي ، هناك وجهات نظر بين أن يكون التجديد في إطار منحصر بالفروع ، أو يتجاوز ذلك إلى الأصول وهناك من يختار أن لا مانع من التجديد في الأصول لا بشكل كلي وإنما بشكل جزئي .

أما لماذا التجديد في الأصول يقول الدكتور (حسن الترابي) : (تطرح قضية التجديد اليوم بوجه كلي إذ تعنى جوانب كبيرة من الحياة الدينية ، وببعد جذري إذ تمس أصول الكسب الديني التقليدي وفروعه . فقد جثم علينا عهد الانحطاط طويلاً واستحكمت الغفلة الروحية والعطالة العقلية والتبلد العملي ، ولو أننا تذكرنا من قريب لهان الخطب ولكان مدى ما ينبغي أن نستدركه محدوداً ، ولكن تطاول العهود وتصلب الجمود يكاد يوئس من أن يأتي التجديد بوسائل رفيقة . . .

وبين يدي حاجة المسلمين لبعث شامل في فحواه هائل في مداه لا بدّ من أن يكون التجديد أصولياً ، فليس الأمر قاصراً على إحياء تراث قديم كان منسياً بل هو اجتهاد لبسط أطروحات جديدة لمقتضى عقيدة التوحيد في وجه التحديات المذهبية والعملية الراهنة)[2] .

---

(١) البصائر . (لبنان) ، السنة الثانية ، العدد الثالث ، فصل الربيع ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م ، ص ٥٧ .

(٢) الدين والتجديد . ص ٥٤ ـ ٥٧ .

والتجديد في الأصول في تصور الدكتور (الترابي) يعني (أن القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم ، إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة أكثر منها قضايا خاصة . ذلك أننا نريد أن نستدرك ما ضيعنا في جوانب الدين ، والذي عطل من الدين أكثره يتصل بالقضايا العامة والواجبات الكفائية . وأكثر فقهنا من ثم لا يتجه إلى الاجتهاد في العبادات الشعائرية والأحوال الشخصية فتلك أمور يتوافر فيها فقه كثير ويحفظها المسلمون كثيراً ولو ضيعوها أحياناً لا يضيعوها اعتقاداً ولا يغفلون عنها غفلة كاملة . أما قضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية مثلاً ، فهي معطلة لديهم ومغفول عنها . وإلى مثل تلك المشكلات ينبغي أن يتجه همنا الأكبر في تصور الأصول الفقهية والاستنباط الأحكام الفرعية)[1] .

وهذا يتطلب على رأي الدكتور (الترابي) توسعة أصول الاجتهاد الفقهي كالقياس ، والاستصحاب .

وفي رأي الدكتور (أحمد كمال أبو المجد) (الاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم ويحتاج إليه المسلمون ، ليس اجتهاداً في الفروع وحدها « وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك » وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم فإذا بحثوها وأعملوا الجهد طلباً لحكم الإسلام فيها أفضى بهم بحثهم إلى وقفة مع الأصول . . فقد يكون سندها ضعيفاً لا يعرفون ما يصنعون به . . وقد يكون مصدرها إجماعاً سكوتياً يعارض حديثاً ضعيفاً . . أو قياساً يأخذ به فريق ويرده آخرون ، وليس ما تردده الكثرة الغالبة من المعاصرين من امتناع في الاجتهاد في الأصول إلاّ التزاماً بما لا يلزم ، وتقصيراً في بذل الجهد بحثاً عمّا ينفع الناس . وما قبلته هذه الكثرة من كلام الإمام الشاطبي في

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي . د.حسن ترابي ، بيروت : دار الجيل ، الخرطوم : دار الفكر الطبعة الأولى ١٩٨٠ م ، ص ١٩ .

كتاب « الموافقات » من أصول الشريعة كلها قطعية « ومن لا يسوغ الاجتهاد في شأنها » يحتاج إلى وقفة تأمل ومراجعة لأن الأمر أخطر وأجل من أن يسلم فيه لفقيه مهما علا قدره)[1] .

والتجديد في الأصول لا يعني تجاوزها والخروج عليها ، بل هي من أهم ضوابط صيانة التجديد في الفكر الإسلامي ، وهي التي تضمن أصالته وتجعله مشروعاً . . والخروج عن هذه الأصول لا يصح إلاّ بنقض من أصول ولم يقل أحد بذلك من المفكرين الإسلاميين .

والتجديد في الأصول إنما يعني :

١ ـ توسعة الأصول بحيث تستوعب الحوادث المتغيرة وتطورات الواقع المتجددة والواسعة والسريعة .

٢ ـ توجيه الأصول من القضايا الفرعية والفردية والتفصيلية العادية إلى القضايا الكلية والاجتماعية والعامة . والانتقال من فقه الفرد إلى فقه الاجتماع والدولة . .

٣ ـ والأصول التي هي مورد القصد كما يذهب الدكتور (أبو المجد) (ليست مصادر التشريع والأحكام التي هي ـ أساساً ـ كتاب الله وسنّة رسوله . . ولكنها أصول الفقه الاجتهادية التي قررها علماء المسلمين لاستخراج الأحكام الجزئية من أدلتها التفصيلية وما تشتمله من قواعد التفسير اللغوي ، وضوابط الترجيح بين الأدلة الجزئية ، وبعض

---

(١) حوار لا مواجهة . د.أحمد كمال أبو المجد ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨ م ، ص ٣٥ .

القواعد الفقهية العامة التي استخلصوها من استقراء الأحكام الجزئية كقاعدة أن درة المفسدة مقدم على جلب المصلحة)[1] .

---

(١) رؤية إسلامية معاصرة ـ إعلان مبادىء ـ تقديم د. أحمد كمال أبو المجد ، ص ١٤ .

إتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي

في داخل الفكر الإسلامي ـ من حيث الاشتغال بهذا الفكر ـ اتجاهات مختلفة ومتباينة ، في مسألة التجديد . . فهناك أكثر من فهم وأكثر من غرض في قراءة التجديد في الفكر الإسلامي ، ومن المهم هذا الفرز لمعرفة المنطلقات والدواعي عند هذه الاتجاهات ، ولأن البعض لم يكن واضحاً لديه هذا الفرز فكان موقفه رافضاً معارضاً لفكرة التجديد في الفكر الإسلامي . . .

ومن هذه الاتجاهات ما هو أصيل وما هو دخيل ، ومنها من ينطلق من مقاصد مشروعة ، ومنها من ينطلق من مقاصد غير مشروعة . .

وهذه الاتجاهات هي :

أولاً : إتجاه علمنة الإسلام .

هذا الاتجاه إنما اكتسب شرعيته وقوته وحيويته في الساحة العربية والإسلامية ، من هيمنة الحضارة الأوربية وقوتها الحضارية .

والاتجاه الذي نقصده ، ونصنفه هنا ، ليس الاتجاه العلماني الخالص

الذي يعادي الفكر الديني صراحة وبشكل سافر ، ويدعو إلى تبني النموذج الأوربي كخيار تاريخي وحضاري بكل تفاصيله وتمامه . والذي يتمثل في (يعقوب صروف) [١٢٦٨ ـ ١٣٤٥ هـ/ ١٨٥٢ ـ ١٩٢٧ م] و(شبلي شميل) [١٢٧٦ ـ ١٣٣٥ هـ / ١٨٦٠ ـ ١٩١٧ م] و(فرح أنطون) [١٢٩١ ـ ١٣٤٠ هـ/ ١٨٧٤ ـ ١٩٢٢ م] و(سلامة موسى) [١٣٠٥ ـ ١٣٧٧ هـ/ ١٨٨٨ ـ ١٩٥٨ م] و(جرجي زيدان) [١٢٧٧ ـ ١٣٣٢ هـ / ١٨٦١ ـ ١٩١٤ م] و(نقولا حداد) [١٢٩٥ ـ ١٣٧٣ هـ/ ١٨٧٨ ـ ١٩٥٤ م] .

وحركة هذا التيار مع (أنها بدت حوالي ١٩٣٠ وكأنها قد بلغت ذروتها وأوشكت أن تحقق انعطافاً حاسماً في مجرى الفكر العربي ، غير أن بلوغها ذروة صعودها كان إيذاناً ـ في الوقت ذاته ـ ببداية اضمحلالها وانحدارها . لقد مرّت هذه الثورة العقلية الناقدة في حياة الفكر العربي ومضة خاطفة ما لبثت أن خبت بالسرعة ذاتها ، دون أن تمر ـ شأن النهضات العقلية ـ بأدوار نضج واستقرار واستمرار)[١] .

فالاتجاه الذي نريد دراسته هو الاتجاه الإسلامي العلماني الليبرالي .

(وإذا الرافد العلماني المسيحي لم يتحول إلى تيار رئيسي فاعل في الفكر العربي الإسلامي ، لأنه لم ينبع من داخله ولم يتمكن من الاندماج فيه ، فإنه قد أسهم في دفع التوفيقية الإسلامية ـ بحكم صراعه معها ـ إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدي للحضارة الغربية . كما أنه أسهم ـ ضمن عوامل أخرى ـ في خلق تيار إسلامي تجديدي ، علماني الميل ، خرج على توفيقية « عبده » ـ بعد أن تتلمذ عليها ـ ومثل ظاهرة استثنائية

---

(١) تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠ . د. محمد جابر الأنصاري ، نيقوسيا : دلمون للنشر ، ط ٢ ، ص ٣٣ .

هامة ـ وإن تكن مؤقتة ـ في الفكر العربي)[1] .

ومن هذا الاتجاه ـ الإسلامي العلماني ـ من كانت أفكاره وتصوراته تصب في ذات المنحى من غير تبني العلمانية والدعوة إليها كالشيخ (علي عبد الرزاق) [١٣٠٥ ـ ١٣٨٦ هـ/ ١٨٨٧ ـ ١٩٦٦ م] الذي (خرج على الناس في سنة ١٩٢٥ م بكتابه « الإسلام وأصول الحكم » . . فأثار أكبر معركة فكرية في تاريخنا الحديث . . وغدا كتابه هذا أهم « وثيقة » في يد « العلمانيين » الذين يريدون للشرق أن يعزل الإسلام عن الدولة والمجتمع كما عزل الغرب المسيحية عنها . .

ففي هذا الكتاب يقول عالم أزهري ، وقاضي شرعي ـ لأول مرة في تاريخ العلم الإسلامي والعلماء المسلمين ـ : إن الإسلام دين ورسالة روحية ، لا دولة فيه ولا سياسة . . وأن الخلافة الإسلامية كانت ـ كالكهانة الغربية ـ استبداداً وطغياناً باسم الدين . . وأن نبي الإسلامﷺ لم ينشىء دولة ولم يقم حكومة ، ولم يصنع إلاّ ما صنعه الرسل السابقون : البلاغ المجرد عن التنفيذ ! .

فعنده : « أن محمداًﷺ ، ما كان إلاّ رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة ، وأنهﷺ لم يقم بتأسيس مملكة ، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها . ما كان إلاّ رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ، ولا داعياً إلى ملك . .

وظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبيﷺ لم يكن له شأن في الملك السياسي ، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

البلاغ المجرّد من كل معاني السلطان . . إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم .

هيهات هيهات ، لم يكن ثمة حكومة ، ولا دولة ، ولا شيء من نزعات السياسة ولا أغراض الملوك والأمراء . . . لم يكن هناك ترتيب حكومي ، ولم يكن ثمة ولاة ولا قضاة ولا ديوان الخ . . . كانت زعامة دينية . . . ويا بعد ما بين السياسة والدين . . .)[1] .

وهذه المحاولة هي أول طرح للقضية العلمانية (في صميم الفكر العربي الإسلامي ، بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية كتيباً بررت فيه لجوءها إلى العلمنة ببعض المبررات المستمدة من مبادىء الإسلام ذاته . وتكمن خطورة هذا العمل الذي طوّره عبد الرزاق بصورة أكثر منهجية وعمقاً وارتباطاً بأصول الإسلام ، في أنه استند لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته ، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المنافية للدين .

وذلك ما جعل منها قضية مشروعة داخل الفكر الإسلامي ، بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة من خارجه)[2] .

ومن هذا الاتجاه الذي يتبنى العلمانية في الفكر الإسلامي الدكتور (طه حسين) [١٣٠٦ ـ ١٣٩٣ هـ/ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣ م] وكانت محاولته التجديدية في الفكر الإسلامي خروجاً على قواعد التشريع وثوابته مما أشعل معركة فكرية حادة استفزّ بها العقل المسلم ، ففي كتابه الذي أصدره عام

---

(١) الاجتهاد . السنة الثالثة ، العددان العاشر والحادي عشر ، شتاء وربيع ١٩٩١ م ـ ١٤١١ هـ ، ص ٧٧ .

(٢) تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي . ص ٢٨ .

١٩٢٦ م « في الشعر الجاهلي » حيث استخدم (منهج الشك الديكارتي ، والنقد التاريخي الأوربي في غربلة الروايات والنصوص الدينية ـ بما في ذلك آيات القرآن ـ مما طرح إمكانية نقد القرآن ونقضه من وجهة نظر البحث العلمي . وهنا تكمن خطورة هذا الكتاب ، وليس في مجرد تشكيكه بمصادر الشعر الجاهلي . ومن هذا المنطلق كان طه حسين يؤكد وقتها أن العلم في ناحية والدين في ناحية ، وأن التوفيق بينهما محال)[١] .

فهو في هذا الكتاب « في الشعر الجاهلي » وإن كان (يعرض لقضية من قضايا النقد الأدبي ـ قضية الانتحال في الشعر الجاهلي ـ وهي قضية تكلم فيها قدماء ومحدثون ، عرب ومستعربون ، ولا علاقة للخلاف حولها بمقدسات الدين وعقائد الإسلام . . .

لكنه ـ في هذا الكتاب ـ بعد أن تحدث عن افتقار الشعر الجاهلي إلى الصدق ـ صدق الثبوت ـ الذي يجعله المصدر الثقة في وصف وتصوير الحياة الجاهلية)[٢] .

تحدث عن القرآن الكريم مشككاً ورافضاً تصديق بعض أخباره ، كعلاقة الإسلام بملة إبراهيم عليه السلام ، وقصة بناء الكعبة ورفع قواعدها بواسطة نبي الله إبراهيم وابنه اسماعيل ، وكذا عن رحلتهما للحجاز .

ومما قاله في ذلك (للتوراة أن يحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي ، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن إبراهيم إلى مكة . . .

---

(١) المصدر نفسه . ص ٢٨ .
(٢) الاجتهاد . العدد العاشر والحادي عشر . ص ٧٩ .

ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة لإثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الإسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة من جهة أخرى . .

إذاً فليس ما يمنع قريشاً من تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وإبراهيم ، كما قبلت روما ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعتها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بابنياس بن بريام صاحب طروادة ، أمر هذه القصة إذاً واضح ، فهي حديثة العهد قبيل الإسلام ، واستغلها الإسلام لسبب ديني ، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً ، وإذاً فسيستطيع التاريخ اللغوي والأدبي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى)[1] .

فلا شك أن في هذا الكلام استفزازاً كبيراً للعقل المسلم ، وهذا ما حدث في وقته . .

أما كتابه الآخر « مستقبل الثقافة في مصر » الذي صدر سنة ١٩٣٨ م ، وعرض فيه أشد أفكاره تغرّباً وعلمانية فسوف نأتي على ذكره في محل لاحق . .

وإلى هذا الوقت ودعوة « الإسلام والعلمانية » كحركة في تجديد الفكر الإسلامي تطرح بين وقت وآخر . ومن رموز هذه الدعوة في مرحلتنا المعاصرة الدكتور (محمد أركون) ـ أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة السوربون الفرنسية ـ والذي يطرح كمجدد في الفكر الإسلامي في الدوريات العلمانية . . فمن أقواله في هذا المجال (نعم للإسلام المثالي الذي يتخطى التاريخ ، ولكن أين هو الإسلام الصحيح ؟ هل هو عند السنة أم عند الشيعة

(١) في الشعر الجاهلي . د. طه حسين ، القاهرة ، ١٩٢٦ م ، ص ٢٦ .

أم الظاهرية أم . . . ؟ علينا إذا أردنا الحقيقة أن نقصي كل هذه المذاهب ونتخلص من الطوائف ، ونترفع عن الإيمان بعبارات نصية ترجع لعهود ماضية ، ونقبل على نقد كل ما وردنا نقداً شاملاً شافياً يهتم فيه بالسؤال أكثر من الاهتمام بالإجابة ، ونبدأ ذلك بتمسكنا بالعلمنة ، علمنة مخالفة لأولئك الذين يرفضون الدين ، علمنة تتحرر من الدين لتبحث في الدين !!) .

(صحيح اليوم ، وهذا أكرره ، أن مسألة الإسلام ينبغي أن يعاد فيها التفكير ضمن منظور تاريخي . إنه ضروري مثلاً ، التوفيق بين الإسلام والفكر العلماني الذي ظهر في القرن السادس عشر الميلادي على يد لوثر ، والذي وجد في التقاليد الفرنسية جزءاً منه)[1] .

وفي هذا السياق له كتاب خصصه لهذه الدعوة هو « العلمنة والدين » حيث يقول عن هذه الدعوة : (أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي منذ حوالي الثلاثين عاماً . وعلى هذا الصعيد فأنا مدرّس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه . وهذا يشكل بالنسبة لي نوعاً من الانتماء والممارسة اليومية في آن معاً . أود أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية ، لأنه يمكن أن يعتقد بعضهم بأنني لا يمكن أن أكون ضمن خط العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي . إن وجودي في فرنسا قد علّمني أشياء كثيرة إيجابية وسلبية ، عن تجربة العلمنة أو طريقة ممارستها وعيشها)[2] .

وعند الدكتور (محمد أحمد خلف الله) (أن لا تناقض يذكر بين الإسلام والعلمانية ، مادامت العلمانية تعني فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية)[3] .

---

(١) الهدى (المغرب) السنة الخامسة ، العدد ١٥ ، نوفمبر ١٩٨٦ م ، ص ٤٩ .
(٢) العلمنة ـ الدين . د. محمد أركون ، لندن : دار الساقي ، ص ٩ .
(٣) منبر الحوار . (لبنان) السنة الخامسة ، العدد ١٩ ، خريف ١٩٩٠ ـ ١٤١١ هـ =

ويثير الأستاذ (طارق البشري) (الانتباه إلى أن إقصاء الفكر الإسلامي من قبل النزعة الغربية بدأ بلفظ التجديد . ومن هنا إذاً كان التجديد يقصد فيه إقصاء الفكر الإسلامي ، فقد أضحى تأكيد وجوده يعني لديه الالتزام بالأسس والأصول .

وصار احتياجه الذاتي للتجديد احتياجاً حرجاً . إن هذه الملاحظة تلقي ضوءاً على أن ردود الفكر الإسلامي على بعض الدعوات التي طالبت بالتجديد لم تكن نابعة من جمود ومعارضة للتجديد وإنما كانت ردّاً على التغريب الذي سعى إلى التسلل من خلال شعار التجديد)[1] .

وفي بعض الحوارات الفكرية كنت أسمع من بعض المثقفين من أساتذة الجامعات أن في الإسلام مفاهيم علمانية وفي العلمانية مفاهيم يقبلها الإسلام وهذا يعني إمكانية التوفيق بين الإسلام والعلمانية ، وأن موقف الفكر الإسلامي من العلمانية لا ينبغي أن يكون الرفض المطلق وهناك تنظيرات في بعض الدوريات الفكرية لهذا الاتجاه « الإسلامي - العلماني » .

ثانياً : اتجاه التأويل والتعطيل .

هذا الاتجاه ارتكز على منهج التأويل والتعطيل في تجديد الفكر الإسلامي ، لكنه إتباع لطريق (التأويل المخل والتعطيل بما يصطدم بالنص ويخلط بين الإسلام بأصوله وثوابته وبين ما هو مناقض . ولكن اختلاف هذا الاتجاه عن الاتجاه التغريبي أنه لا يقول بالتغريب ، ويرفع شعارات التأصيل

= ص ٦٣ .

(١) الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات ، ثورات . حركات . كتابات . منير شفيق ، بيروت : الناشر ، تونس : دار البراق ، ط الثالثة ١٩٩١ م ، ص ٦٨ .

والوقوف على أرض الإسلام . فهو لا يقول باستبعاد الإسلام وإقصائه . ولكنه يولد « إسلاماً » نسخ أصولاً وثوابت وآيات محكمات)[١] .

فهو اتجاه أكثر خطورة على الفكر الإسلامي من الأول ، لأنه تهديم للفكر الإسلامي من الداخل ، وتشويه لصورة الإسلام ، وأنه قاصر وناقص وإن كان بعناوين أخرى ، هي التأويل وحجية العقل بفهم معين ، واستلهام روح الشريعة ومقاصدها بعمومية وإطلاق ، فهو يجعل (للشرع دوراً ثانوياً مقابل الواقع وحاجاته ، وبهذا يرى القوانين والأحكام المنزلة في القرآن ، والواردة في السُّنَّة ، قابلة للتأويل والتعطيل تحت مقولة إستلهام روح الشريعة ومقاصدها ، وكأن أحكام الشريعة ظرفية قابلة للنسخ المتواصل ، والتأويل المتواصل ، والتعطيل المتواصل ، أي كأنها ليست وحياً منزّلاً ، ولا شرعاً ملزماً ، ولا صادرة عن علاّم الغيوب ، وإنما هي إفراز تاريخي مرتبط بزمانه ومكانه ولا يتجاوزهما)[٢] .

والإسلام في نظر هؤلاء بحاجة إلى تجديد فكري بنيوي من الداخل ، كشرط ضروري لمواكبة تطورات العصر ، بل هذا ما تحتمه الضرورات الحضارية ، لأن الإسلام يتقبل ويتوافق مع كل ما هو صحيح وضروري في الحضارة والمدنية في نظر هؤلاء ولكي لا يكون الإسلام جامداً ومنكفئاً لا تأثير له ولا فاعلية في حركة العصر كان من اللازم تجديده وتطويره جوهرياً ، بتأويل القرآن ، والاستفادة من التراث الإنساني ومن الفلسفات والمذاهب الفكرية .

وعبر هذا التجديد الانتقائي والتوفيقي يمكن للفكر الإسلامي أن يكون

---

(١) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر . منير شفيق ، ص ٦٢ .

(٢) ظاهرة اليسار الإسلامي ـ قراءة تحليلية نقدية ـ .محسن الميلي ، تونس : مكتبة الجديد ، ص ٢ .

مقبولاً عند كل الفلسفات والتيارات الفكرية ، لأنه مستوعب لمكوناتها الفلسفية ، وجامعٌ لكل مكتسباتها ، وهذا هو طريق المستقبل للفكر الإسلامي ، كما تبشر به مجلة « ١٥ ـ ٢١ » وتعني القرن الخامس عشر الهجري والقرن الحادي والعشرون الميلادي ، وشعارها « الفكر الإسلامي المستقبلي » وهذا الاتجاه عبر عن نفسه فيما عرف بـ « اليسار الإسلامي » ، وكان في مقدمة الداعين لهذا التوجه الدكتور (حسن حنفي) الذي أصدر مجلة باسم « اليسار الإسلامي » في القاهرة عام ١٩٨١ م صدر منها عدد واحد وتوقفت ، وله كتاب ـ أيضاً ـ يشرح فيه منطلقات ومضامين هذا الاتجاه باسم « ماذا يعني اليسار الإسلامي » الذي يعتقد فيه أنه دعوة التجديد للقرن الخامس عشر الهجري ، حيث يقول : (وقد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقاً لحديث المجددين « إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها ») .

ومن أفكاره التوفيقية في حوار معه لمجلة « ١٥ ـ ٢١ » في عددها الأول (أننا في غياب البديل الإسلامي الثوري لجأنا بالضرورة إلى الماركسية لحل قضية العدالة الاجتماعية ، وإلى الليبرالية لحل القمع المسلط على شعوبنا ، وإلى القومية لإنهاء حالة التشرذم ، وإلى ديكارت لتأكيد العقلانية) .

وقد قسم الدكتور (حسن حنفي) التاريخ والعلوم والتشريع إلى يسار ويمين فيقول (وما دمنا في التاريخ والزمان فنحن في ميدان الصراع والحركة وتعارض المصالح وعلى هذا المستوى هناك يسار ويمين . ومع ذلك فالتصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق الإسلامية بها يسار ويمين فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين ، والفلسفة بها يسار ويمين ، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار والفلسفة الإشراقية الفيضية عند

الفارابي وابن سينا يمين ، والتشريع به يسار ويمين فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسلة يسار ، والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين ، وفي التفسير ، التفسير بالمعقول يسار والتفسير بالمأثور يمين ، وفي التاريخ في الفتنة الكبرى علي يسار ومعاوية يمين) .

وبحساسية هذه الظاهرة المعقدة (فقد كثرت حولها التساؤلات ، وتعددت بشأنها التأويلات ، فمن قائل بأنها حركة تصحيحية تريد القيام بنقد ذاتي للحركة الإسلامية المعاصرة ، إلى قائل بأنها تصور جديد للإسلام يلتقي مع الجوانب التقدمية والثورية في التراث الإسلامي والإنساني عامة ، إلى قائل بأنها تلفيق بين الإسلام والماركسية ، إلى قائل بأنها شيوعية متسترة .

فهل تكون ظاهرة اليسار الإسلامي دليلاً على تقريب الإسلام وقدرته على مواجهة تحديات العصر واستيعاب سائر أنواع ثقافاته ! أم أنها مظهر من مظاهر الانهزام الفكري أمام الحضارة الغربية وتكريس للتبعية والاغتراب ! أم أنها شيء آخر ؟)[١] .

وهذا ما دفع جماعة اليسار الإسلامي في تونس إلى التنازل عن هذه التسمية إلى تسمية أخرى هي « الإسلاميون التقدميون » . وعن هذا التغيير يقول (صلاح الدين الجورشي) ـ وهو من أقطاب هذا الاتجاه ـ (لماذا وقع اختيار تسمية « الإسلاميون التقدميون » وليس « اليسار الإسلامي » فمرجع ذلك ليس رفض مصطلح اليسار من الناحية المبدئية ، إذ لا يوجد مانع حركي ولا شرعي من استعماله . . إلاّ أن مصطلح اليسار عندما التصق بالتجارب الماركسية الفاشلة ، ولوثته الممارسات المتخلفة ، فأفقدته

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦ .

الوضوح ، وأربكت دلالاته الثورية ، لهذا لم يقع اعتماده تجنباً للبس . وتفويتاً للفرصة على دعاية مضادة حاولت إضفاء مسحة ماركسية على الخيار)[1] .

والدكتور (حسن حنفي) الذي يتبنى ويرعى هذا المسار الفكري ، لا يطرحه كشعار ، بل يطرحه في مشروع فكري موسوعي تجديدي ، هو مشروع « التراث والتجديد : من العقيدة إلى الثورة » في خمسة مجلدات كقراءة تجديدية لأصول الدين ، وإعادة صياغتها بطريقة منهجية ثورية انطلاقاً من العقائد وعلى قوله (إذا كان القدماء قد جمعوا ما في الكتب السابقة المتفرقة وكان التأليف هو التجميع فإننا نجتهد رأينا من واقع المسؤولية ، مسؤولية الأصوليين الواضعين للعلم والمطورين له . لذلك ارتبط « من العقيدة إلى الثورة » بالعقائد الإصلاحية فهي وحدها التي تركز على دور العقائد في تغيير حياة الناس ، وتصوراتهم وأساليب حياتهم من أجل تغيير الأنظمة الاجتماعية والسياسية وإعادة نظام التوحيد . بل لقد تأسست دول بأكملها ابتداء من إعادة بناء العقائد)[2] .

وفكر (حسن حنفي) ـ كما على رأي البعض ـ هو إشكالية بحد ذاته ، ومثير للجدل للغاية ، ويجمع بين التناقضات بصورة غريبة ، وإن كانت على رأي من يناصر هذا الفكر إن هذه ليست تناقضات وإنما هي عملية تفاعل فكري مختار للتكامل والتجديد . وكيف كان فإنه فكر بحاجة إلى نقد وحوار من الإسلاميين مفكرين وعلماء . .

---

(١) المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين . صلاح الدين الجورشي وآخرون ، تونس : دار البراق ، ١٩٨٩ م ، ص ٥٤ .

(٢) من العقيدة إلى الثورة ـ المقدمات النظرية ـ التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم . د.حسن حنفي ، بيروت : دار التنوير والمركز الثقافي العربي ، ط١ ١٩٨٨ م ، ج ١ ، ص ٣٥ .

ومن نماذج هذا الاتجاه (محمد أحمد خلف الله) (ودعواه بتعطيل آية الفيء والغنيمة على أساس أن الزمن تغير ، وقد سمى بيان الرسول ﷺ للقرآن اجتهاداً بشرياً وليس يلزم أن يكون ديناً ، وله جرأة على الله ورسوله ﷺ ، وله مغالطاته وتناقضاته فيقول : « إن تفسير رسول الله ﷺ للقرآن قول بشر ومعنى قول بشر : أنه غير ملزم أي يؤخذ منه أو يترك فلا يعقل أن يكون قول بشر له صفة الإلزام » . .

و« كل قضية تجد وليس فيها حكم إسلامي فإن لنا أن نأخذ لها من التشريع الغربي لأنه إذا كان شرع من قبلنا شرع لنا فشرع معاصرينا شرع لنا كذلك »)[1] .

وهذا قياس باطل ولا يستند إلى تعليل منطقي لأن التشريعات السابقة ويراد منها تشريعات الديانات السماوية ، والنص على ما نص عليه القرآن للبقاء والاستمرار ، وليست تشريعات كيف كانت ومن أي مصدر بشري كان ! والتشريعات المعاصرة إنما هي تشريعات من وضع بشري ، فهل يقاس هذا الوضع بتشريع من الله سبحانه وتعالى . .

وأما أن بيان الرسول ﷺ واعتباره اجتهاداً بشرياً ، فهذه دعوة خطيرة وضعيفة جداً ولا أساس لها إلاّ في كتابات المستشرقين ، كما يدل على فهم ناقص لمكانة السنة في التشريع الإسلامي .

وكيف يكون بيان الرسول ﷺ للقرآن اجتهاداً بشرياً ، والقرآن يقول عنه في قوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى ﴾[2] .

---

(١) إعادة النظر في كتابات العصرين في ضوء الإسلام . أنور الجندي ، القاهرة : دار الاعتصام ، ص ٣٠٣ .
(٢) القرآن الكريم ، سورة النجم ، آية ٤ .

كما أن القرآن أكّد في آيات عديدة على اعتبار أن طاعة الرسول هي جزء من طاعة الله سبحانه وتعالى ، وأن طاعة الله لا تتحقق إلاّ بطاعة الرسول فهو المنهاج العملي والقدوة الحسنة لطاعة الله .

ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم ﴾[2] .

﴿ وما أرسلنا من رسول إلاّ ليطاع بإذن الله ﴾[3] .

والطاعة هنا طاعة وجوبية ولم يقل باستحبابيتها أحد ، والأمر على التفصيل .

ومن الغريب حقاً ما نراه من تأويلات لآيات قرآنية كريمة ، من أشخاص لا يفقهون الدين ، وينطلقون من مواقف عدائية صريحة . ومن هؤلاء الدكتور (صادق جلال العظم) الذي كان مدافعاً عن إبليس ـ الشيطان الرجيم ـ بتأويل الآيات القرآنية . والغريب أي حافز في شخص هذا الرجل يحرّضه للدفاع عن إبليس ، واعتبره أول شهيد في التاريخ ، وأنه (اجتاز التجربة التي ابتلاه الله بها بنجاح تام . .

ـ لأنه ـ علق مفعول واجبات الطاعة الجزئية ليذعن للمشيئة الإلهية ويتمسك بواجبه المطلق في التوحيد والتقديس . . .

ـ وبهذا يكون إبليس قد ـ سلك سلوك القديسين والصالحين

---

(١) القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ٨٠ .
(٢) القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ٥٩ .
(٣) القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ٦٤ .

والمقربين فبانت بذلك حقيقته بكل صفائها ونقائها . .

ـ وبالتالي ـ لا يجوز لإبليس أن يبقى ملعوناً إلى الأبد بعد اجتيازه التجربة بنجاح)[1] .

ومن السودان كان هناك (محمود محمد طه) الذي أعدم عام ١٩٨٥ م بتهمة الزندقة ، وفي نظر البعض يعتبر من المجددين . فقد كانت له تأويلات مستهجنة لآيات الكتاب العزيز . فعن الآية الكريمة ﴿ واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين ﴾ يتوصل من هذه الآية أن العبادات كالصلاة والصوم ليست شعائر مستمرة يلتزم بها الإنسان تكليفاً مدى الحياة ، وإنما هي مستمرة حتى يتحقق اليقين في نفس الإنسان ، والذي هو غرض هذه العبادات ، ومتى ما استشعر الإنسان اليقين في نفسه توقف عن أداء العبادات لتحقق الغرض . كما عطل آيات الجهاد في القرآن .

ولم يصب الشيخ (محمد عبده) حين أوّل آيات قرآنية لتوافق العلم ، كتأويله الجن بالميكروب ، وعلى قوله : (وقد قلنا في غير مرة ، أنه يصح أن يقال : الأجسام الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبّرة ، وتسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن . وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض ، قلنا ذلك في تأويل ما ورد من أن نوع الطاعون من وخز الجن على أننا نحن المسلمين لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبته العلم وقرره الأطباء ، أو إضافة شيء مما لا دليل عليه لأجل تصحيح بعض الروايات الآحادية فنحمد الله على أن القرآن أرفع من أن يعارضه العلم)[2] .

---

(١) نقد الفكر الديني . د. صادق جلال العظم ، بيروت : دار الطليعة ، ط٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ١١٣ .
(٢) تفسير المنار ، الشيخ محمد عبده ، ج ٣ ص ٩٦ .

وكذا في تأويله لطير الأبابيل في سورة الفيل ، بأنه من جنس البعوض أو الذباب .

وحجارة السجّيل بأنها طين يابس مسموم هي جراثيم مرض الجدري والحصبة . .

وبالطبع هذا لا يعني أن كل تأويلاته لم يصب فيها ، فلديه من التأويلات ما هو جميل وقيّم . . . وإن عرضنا هذا الرأي للشيخ (محمد عبده) إلاّ أننا لا نصنفه على هذا الاتجاه الذي أخلّ في التأويل وتجاوز ثوابت الإسلام وأصوله . .

ـ نقد وتقويم ـ

لما لهذين الاتجاهين (علمنة الإسلام والتأويل والتوفيق) من قواسم مشتركة في ميزان النقد كان هذا الجمع .

١ ـ إن التجديد في الفكر الإسلامي الذي نبحثه وندعو إليه ، يختلف كليّاً وجوهرياً مع هذين الاتجاهين . ولا نعتبر منهجهما تجديداً في الفكر الإسلامي . وهذا الخلط وعدم الفرز بين هذه الاتجاهات كان سبباً لرفض البعض لمنهج التجديد في الفكر الإسلامي خوفاً واحتياطاً من أن يكون هذا التجديد تغييراً أو تعطيلاً أو تبديلاً لِمَا هو ثابت من الدين ، أو إدخال ما هو خارج عن الدين في الدين ، وهو ما يقصد به التشريع المحرم . .

فالتجديد إنما هو إحياء وبعث لقيم الدين وجعلها براقة لامعة محببة للقلوب والنفوس . وهذا التجديد له أصوله وضوابطه التي تحفظه من الاعوجاج أو الانحراف عن الدين وقيمه ومبادئه . . .

٢ ـ إن الإسلام منظومة فكرية منسجم في بنيته المفاهيمية والعقائدية

بشكلٍ منظم ومترابط بدقة ، لا تناقض فيها ولا إضطراب بل هو من حكيم عليم وخبير بصير . . لا مكان فيه للأفكار الضالّة ، والمفاهيم الوافدة من هنا وهناك والتي وإن اقتربت فسرعان ما يلفظها ويطردها من بنائه ومنظومته . .

فالإسلام هو الحق في الحياة ولا ينسجم إلاّ مع ما هو حق يتفق مع العقل والدين والسنن . والحق عند الله سبحانه وتعالى هو واحد وليس متعدد وهو في القرآن الكريم . .

فالإسلام إذن لا يقبل طريقة التوفيق بين ما هو من الإسلام وبين ما هو خارج عنه . وما يتفق مع الإسلام من المذاهب والعقائد هو الذي نقبله ، ونقبله لأنه من الإسلام وليس اكتشافاً وافداً عليه . .

والمناهج التوفيقية لا يمكن أن تكون مذاهب فكرية منسجمة في بنائها المفاهيمي ، مترابطة بين كلياتها وجزئياتها ، عمومها وخصوصها ، إطلاقاتها وتقييداتها ، مجملاتها ومبيناتها بدقة ونظام كما نراه في الإسلام . .

٣ ـ نحن نعتقد إعتقاداً قاطعاً لا ريب فيه أن الإسلام فلسفة متكاملة لحضارة الإنسان ، ولم ينزل لنا كأصول كلية فحسب بل شرح لنا أدق المسائل الجزئية ، في كل تفاصيل حياة الإنسان المسلم ، ولم يهمل أي حاجة للإنسان إن على صعيد النفس أو العقل أو البدن أو الدين ، إن كان على المستوى الفردي أو الاجتماعي ، أو على مستوى الدنيا أو الآخرة . . .(١) .

---

(١) الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري . المؤلف ، بيروت : دار البيان العربي ، ط ١ ، ١٩٩١ م ، ص ٣٠ .

وما يدل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين ﴾[1] .

وقد جاء في الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام[2] (إن العزيز الجبار أنزل عليكم كتابه وهو الصادق البار فيه خبركم وخبر من قبلكم ومن بعدكم ، وخبر السماء والأرض ، ولو أتاكم من يخبركم عن ذلك لتعجبتم) .

وعنه عليه السلام (إن الله تعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول : لو كان هذا « أنزل في القرآن » إلاّ وقد أنزله الله فيه) .

وعنه عليه السلام (ما من أمر يختلف فيه إثنان إلاّ وله أصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال) .

ومن يقول بالنظرية التوفيقية وهي الجامع بين الاتجاهين المذكورين ، فإنه لا ينظر إلى الإسلام كدين متكامل وشامل ، وإلاّ فما وجه الأخذ من المذاهب والفلسفات والتوفيق بينها وبين الإسلام ، ألا يعني هذا أن في الإسلام نقصاً ـ حتى مع عدم الاعتراف بذلك صراحة ـ وهذا رأي باطل . . .

٤ ـ نحن لا نفهم الإسلام بعنوان التراث الذي يتصل بالماضي ونتاج الماضي ، ونزل لمجتمع غير مجتمعنا ، ولتاريخ غير تاريخنا ، ولأوضاع غير أوضاعنا ، ولثقافة غير ثقافتنا . الكلام الذي يردده المستشرقون عن باطل وضلال . .

---

(١) القرآن الكريم ، سورة النحل ، آية ٨٩ .
(٢) نقلاً عن كتاب علم اليقين في أصول الدين . المحقق محسن الكاشاني ، بيروت : دار البلاغة ، ط١ ، ١٩٩٠ م ، ج ١ ص ٥٤٩ .

بل الإسلام رسالة سماوية أوحى بها الله سبحانه وتعالى إلى نبيّه محمد ﷺ ليبلغها لكل البشرية ، وكانت خاتمة الرسالات السماوية ، والرسول هو خاتم الأنبياء . . .

وعلى قول الله تعالى في كتابه الكريم : ﴿ قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلاّ هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النّبيّ الأمّيّ الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلّكم تهتدون ﴾[١] .

وفي آية أخرى ﴿ يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السموات والأرض وكان الله عليماً حكيماً ﴾[٢] .

فالإسلام إذن صالح لكل زمان ومكان ، ولعصرنا هذا . بل إن البشرية في هذا العصر في أشدّ ما تكون للإسلام . . .

والتجديد لا يعني أن الإسلام لا يجاري العصر ، فنجدده بإدخال روح العصر وفي نظر الكثيرين روح العصر هي الحضارة الغربية وقيمها الليبرالية والعلمانية . . .

ومن تلك الاتجاهات التوفيقية من يتصور أن قيمة الإسلام تكمن (في كونه تراثاً عزيزاً لهذه الأمّة ، جاء ثمرة فكر عربي خلاّق ، واقتضاه قانون التطور الإنساني وسعيه الدائب نحو الأفضل في هذه الحياة . .)[٣] .

---

(١) القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، آية ١٥٨ .
(٢) القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ١٧٠ .
(٣) حوار حول مشكلات حضارية . د.محمد سعيد رمضان البوطي ، دمشق : الدار المتحدة ، ط ٣ ، ١٩٩٠ م ، ص ٦٩ .

وإن نظر بعضهم إلى الإسلام بالبقاء والاستمرار فإن مقصودهم (بالخلود واستمرار الصلاحية والبقاء ، ما طاب له ذلك ، دون أن يكلفه هذا الوصف ارتباطاً بأي حكم من أحكامه أو مبدأ من مبادئه . فإن الذي يتصف منه بالخلود إنما هو روحه ، وإنما روحه ذلك المسيل الاعتباري المستمر الذي تتناسخ في داخله القيم والأحكام ، حسبما تقتضيه طبيعة العصر ويستلزمه واقع الحضارات)[1] .

٥ ـ (إن هذا النحو من التفكير يستبعد الإنسان من المشكلة . إنه يعتبر بشكل ما أن المشكلة نابعة من المعتقد وليس من الإنسان ، بينما الحقيقة أن المشكلة نابعة من الصورة التي انتهت إليها صلة الإنسان بالمعتقد .

إن مشكلة المسلم نشأت فيما نرى من حالة الانفصال بين الذات وبين المعتقد . إن الانفصال هنا قد تم على مستوى الفهم والشعور ، ولذا فهو لا ينافي بقاء المعرفة العلمية في مستوى العقل والإدراك)[2] .

ومن تلك الاتجاهات من يرى ويحصر المشكلة في إطار الفكر الإسلامي ، ويستبعد بقصد أو بغير قصد مشكلة الإنسان في فهم ذلك الفكر . .

٦ ـ إن الاشتغال والتعامل بقضايا الشريعة الإسلامية وبمسائل التجديد في الفكر الإسلامي ، يتطلب التمسك بقواعد صارمة ، وضوابط صلبة ، وإطلاع عميق ورصين بعلوم الشريعة الإسلامية من القرآن والسنّة وأصول

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

(٢) بين الجاهلية والإسلام . الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، بيروت : المؤسسة الجامعية ، ط ٢ ، ١٩٨٢ م ، ص ٣٠٥ .

الفقه .

وهذا ما إلتزم به الفقهاء وعلماء الشريعة وبتشدد أيضاً ، والسير على وفق خريطة علمية منهجية واضحة المعالم كما هي منهجية أصول الفقه . .

وليس من حق أي إنسان كيف كان أن يجتهد أو يدعي التجديد أو يؤول ما يتصل بالشريعة ، فهذا بحاجة إلى اختصاص ، واختصاص رفيع المستوى . .

ولا يفهم من هذا الكلام كما في تأويل البعض احتكار الشريعة ، أو ما يعرف بالكهانة ، وأن العلماء بالتالي أوصياء على الناس . .

فالقضية من أحد وجوهها علمية كما هو الحال في كل العلوم . فهل يحق لرجل الاجتماع أن يدعي التجديد في علم الطب أو الهندسة أو الفيزياء وما أشبه ، أو أن يكون مؤولاً أو مفتياً في هذه العلوم . . .

ومن وجه آخر أن الشروط هي أصعب وأدق في علم الشريعة من أي علم آخر ، وهذا شرط علمي موضوعي باعتبار أن الشريعة هي التي تقنن حياة الإنسان ولأسباب أخرى معروفة . .

ومشكلة البعض أن يدعي التجديد أو يطالب به من غير علم معهود بعلوم الشريعة ، أو يمارس التأويل من غير علم ، أو يعطل من الشريعة لأنه تكوَّن لديه رأي . .

ومن خلال الرصد والمتابعة لحركة الإنتاج الثقافي وجدت أن أكثر - إن لم يكن كل - من يتقول عن الإسلام بتأويل أو بتشريع أو بنقد وإعتراض هم من الذين يحملون على الإسلام أو لا يلتزمون به كعقيدة ومنهج وسلوك .

لأن من يلتزم الإسلام في حياته يكون متورعاً من أن يقول شيئاً لا يتيقن به وليس محيطاً وملماً بجوانبه . .

٧ ـ إن الإسلام لا يُفهم بصورة واضحة وشاملة وجلية إلّا بالإسلام ، وبالمنهج الذي رسمه الإسلام والذي نراه في القرآن الكريم . .

إما أن نريد فهم الإسلام من خلال الماركسية ومنهجها ، أو عبر العلمانية ومنهجها ، أو من خلال الفلسفة الوجودية ، أو الوضعية المنطقية ، أو غيرها من الفلسفات المستوردة من الغرب . فهذا طريق ليس لن يوصلنا إلى فهم الإسلام فحسب ، بل إلى ما يعاكس الإسلام . لأن الدليل المنطقي يقول إن النتائج تتبع المقدمات بصورة جبرية ، وأن خطوات العمل محكومة بالمنهج المتبع . .

فالإسلام له منهجه فلماذا لا نفهمه من خلال هذا المنهج ، وندعي العلمية والمنطقية حين نطبق تلك المناهج لأنها من نتاج حضارة الغرب الذي يصوِّر لنا العلمية والحضارية في كل ما يصدر عنه حتى في الميوعة والانحلال نجد من يربطها بفلسفة علمية . .

وكل هذه الأفكار والمفاهيم التوفيقية والتأويلية التي جانبت جادة الإسلام لم تلق الرضا والاستحسان عند الرأي العام الإسلامي ، الذي رفضها وقاطعها وانتقدها . فكيف بأهل الخبرة والمعرفة . .

ومن هؤلاء من تراجع عن أفكاره بعد فترة من الزمن كالشيخ (علي عبد الرزاق) ففي حوار دار بينه وبين الدكتور (أحمد أمين) [١٢٩٥ ـ ١٣٧٣ هـ/ ١٨٧٨ ـ ١٩٥٤ م] سنة ١٩٥١ م ـ كما يقول الدكتور محمد عمارة ـ (حول دواء ما وصل إليه المسلمون من جمود ، فقال في هذا الحوار : « إن دواء ذلك أن نرجع إلى ما نشرته قديماً من أن رسالة الإسلام

روحانية فقط ، ولنا الحق فيما ذلك من مسائل ومشاكل الخ . . » . فلما نشر أحمد أمين ذلك في مجلة « رسالة الإسلام »[1] - علّق علي عبد الرزاق على هذه العبارة - عبارة :

« إن رسالة الإسلام روحانية فقط » - فقال : « . . . ما أرى إلاّ أن هناك خطأ في التعبير جرى به لساني في المجلس الذي كنّا نتجادل فيه ونستعرض حال المسلمين .

وما أدري كيف تسربت كلمة روحانية الإسلام إلى لساني يومئذٍ ، ولم أرد معناها ولم يكن يخطر لي ببال ! . . . بل لعله الشيطان ألقى في حديثي بتلك الكلمة ليعيدها جذعة تلك الملحمة التي كانت حول كتاب « الإسلام وأصول الحكم » . . وللشيطان أحياناً كلمات يلقيها على ألسنة بعض الناس)[2] .

وعن (طه حسين) يقول الدكتور (محمد عمارة) (عندما سئل - سنة ١٩٧٠ م - عن الآراء التي أثارت الجدل والتي تضمنها كتاب - مستقبل الثقافة في مصر - أعلن - رغم كبريائه المتضخم ؟! : إنها آراء تحتاج إلى إعادة نظر وتعديل وإصلاح . . فقال عن هذا الكتاب « ده كتب سنة ١٩٣٦ م . . قُدُم قوي ، عاوز يتجدد . . ويجب أعود إليه وأصلح فيه بعض حاجات ، وأضيف . .)[3] كما حذف من كتابه (في الشعر الجاهلي) السطور الثمانية والعشرين التي احتوت المغالطات والتحريفات .

---

(١) عدد أبريل سنة ١٩٥١ م .

(٢) الاجتهاد . العدد العاشر والحادي عشر ١٩٩١ م ص ٧٨ . أنظر مقالة في مجلة رسالة الإسلام عدد مايو ١٩٥١ م .

(٣) المصدر نفسه . ص ٨١ . أنظر حديثه في صحيفة الأهرام عدد أول مارس سنة ١٩٧١ م .

وهكـــذا (محمـــد حسيـــن هيكـــل) [١٣٠٥ ـ ١٣٧٥ هـ/ ١٨٨٨ ـ ١٩٥٦ م] وآخرون .

ثالثاً : الاتجاه الإسلامي .

هذا الاتجاه يستمد شرعيته من الإسلام فهماً شاملاً متكاملاً أصيلاً ، عقيدة ومنهجاً وسلوكاً وحضارة ، ملتزماً بالأصول الثابتة والقواعد اليقينية ، متنوراً بنهج الأئمة والصحابة والسلف الصالح ، بصيرة وهدى في ترشيد وتأصيل عملية الاجتهاد والتجديد ، هادفاً لأن يعيد للإسلام أصالته وصفاءه وحيويته لمواجهة مشكلات الحياة الإنسانية في أبعادها كافة على طريق بناء وإعمار حضارة الإسلام الإنسانية .

فهو « أي الاتجاه الإسلامي » لا يؤوّل النصوص تأويلاً مخلاً ، ولا يعطل أحكاماً منزلة ، ولا يشرع ما هو خارج عن الدين أو ما يعارضه في مقاصده وهديه . .

وهذا هو الاتجاه الصحيح في تجديد الفكر الإسلامي ، وهو الذي ندعو إليه ، ولا نقصد من الاتجاه الصحيح تصويباً كما هو الفهم في أصول الفقه ، وإنما بلحاظ الاتجاهات الأخرى كالسابق ذكرها ، وبلحاظ أن هذا هو النهج الذي يتفق مع مقاصد الإسلام وروحه وأصوله وضوابطه . .

ومشروع البحث ـ هذا ـ إنما هو لتأصيل وتحريك هذا المنهج في تجديد الفكر الإسلامي .

مناهج التجديد في الفكر الإسلامي

حركات التجديد والإصلاح في الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي ، لم تنقطع أو تتوقف في تاريخ المسلمين القديم والحديث والمعاصر ، وهذا يعني أن نبض الحياة في القلب الإسلامي لم يتوقف ، وأن الأمة الإسلامية مازالت حية لم تمت مع كل ما تعرضت له من تدمير وانحطاط وتخلف وحروب وغزو ومحن ، وتحديات داخلية وخارجية ، ولو اجتمعت وتتالت هذه المحن وهذا التدمير في أمة أخرى غير الأمّة الإسلامية ، لكان التاريخ يحدثنا عن انقراضها وتلاشيها من الوجود . . وإن كان في ذلك سرٌّ ومعجزة فهو الإسلام الذي تكفل الله ـ سبحانه وتعالى ـ خالق السماوات والأراضين بحفظه من يوم نزوله ﴿ إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ . .

وإذا كانت الأمم والحضارات تسقط وتموت حين تموت فكرتها ورسالتها ، فإن القاعدة تختلف في الإسلام ، فالأمة الإسلامية قد تمرض ولا تموت وتضعف ولا تنتهي لأن فكرتها ورسالتها لا تموت ولا تنتهي وهي الإسلام . . .

وهذا منبع الأمل ومصدر البشرى بعودة حضارة الإسلام لتسود حياة الإنسان لتخرجه من الظلمات إلى النور ، ومن الضلال إلى الهدى ، ومن الباطل إلى الحق . وما ذلك على الله بعزيز . . .

وحركات التجديد الإسلامي منها حركات عملية على هيئة ثورات ونهضات ، ومنها حركات فكرية ودعوات إصلاحية .

مثال الأول حركة السيد (جمال الدين الأفغاني) [١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ/ ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م] . وعلى تقدير الأستاذ (مالك بن نبي) [١٩٠٥ - ١٩٧٣ م] إن (دور جمال الدين لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها ، فإن مزاجه الحاد لم يكن ليسمح له بذلك ، لقد كان قبل كل شيء مجاهداً ، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية ، مهما هبطت أحياناً إلى مستوى الجماهير ، فأصبحت وسيلة نشاط ثوري . . .

بيد أنه إذا لم يكن جمال الدين قائداً وفيلسوفاً للحركة الإصلاحية الحديثة ، فلقد كان رائدها)[١] .

ومثال الثاني « الحركة الفكرية » حركة (أبو حامد الغزالي) [٤٥٠ - ٥٠٥ هـ/ ١٠٥٨ - ١١١١ م] . .

والحركات الإسلامية الفكرية التجديدية ، منها حركات فكرية دعوية ، ومنها حركات فكرية منهجية .

مثال الأول حركة الشيخ (محمد رشيد رضا) [١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ/ ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م] حيث كانت حركته امتداداً لذات النهج الذي

---

(١) وجهة العالم الإسلامي . مالك بن نبي ، دمشق : دار الفكر ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، ١٩٨٦ م ، ص ٤٥ .

بلوره وصاغه أستاذه الشيخ (محمد عبده) . .

ومثال الثاني حركة (أبو إسحاق الشاطبي) [٧٢٠ ـ ٧٩٠ هـ/ ١٣١٨ ـ ١٣٨٨ م] . .

والفارق هنا أن في الثاني المنهج هو محور الحركة ، بينما في الأول الدعوة والإصلاح هي محور الحركة . . وبتعبير أوضح أن (الشاطبي) كان يدعو إلى مقاصد الشريعة الإسلامية كمنهج لتجديد الفكر الإسلامي ، وعلى هذا العلم والمنهج تمحورت حركته . ولهذا كان نعتنا لها بحركة فكرية منهجية . وأما حركة الشيخ (محمد رشيد رضا) فقد كان يدعو لإصلاح الواقع الإسلامي والنهوض به على طريق التقدم والحضارة ، ومصبها العام هو تجديد الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي ، ولم يبتكر منهجاً فكرياً مؤصلاً وجديداً ، كما ابتكر (الشاطبي) منهج علم المقاصد الإسلامي وأراد من خلاله تجديد الفكر الإسلامي . ولهذا كان التمييز بين الحركة الفكرية الإصلاحية الدعوية ، وبين الحركة الفكرية الإصلاحية المنهجية ، ولا أجزم أن هذا التمييز دقيق . .

والشاهد من ذلك أن مطلبنا في هذا القسم هو الحديث عن مناهج التجديد في الفكر الإسلامي ، وهو يرتبط بهذا القسم الأخير بالحركات الفكرية الإصلاحية المنهجية . .

ولا نريد أن يكون الحديث حصراً في مناهج التجديد ، بل سوف نركز على بعضها وما هو الأبرز فيها مع الاقتراب أكثر لحركة الفكر الإسلامي المعاصر . .

وقد قصدنا عدم الحديث عن منهجين في التجديد هما المنهج الفلسفي ، والمنهج السلفي . .

أما المنهج الفلسفي فلم يكن منهجاً أصيلاً في تجديد الفكر الإسلامي ولا نابعاً من روح الإسلام ، بل كان مقتبساً من الفكر اليوناني ومن روحه ومنابعه . . وعلى رأي الدكتور الترابي (أن الفلاسفة العقليين في الإسلام جلّ فكرهم من خارج الإسلام ، ولعلّه من المجاز أن نصف هذا الفكر الفلسفي بأنه فكر إسلامي)[١] .

أما (مصطفى عبد الرزاق) [١٣٠٢ ـ ١٣٦٦ هـ/ ١٨٨٥ ـ ١٩٤٦ م] وهو صاحب رأي في مجال الفلسفة الإسلامية ، وكان اهتمامه بهذا الحقل (على حساب فلسفة فلاسفة الإسلام التي أعرض عنها عمداً معتبراً إياها ترفاً عقلياً لم يؤثر في معتقد المسلمين . وإن هؤلاء الفلاسفة هم مقلدة اليونان الذين حملوا تراثه إلى الأوربيين فأسهموا في تشكيل فكره ، فكانت إسهاماتهم لصالح الفكر الغربي لا الإسلامي)[٢] .

وفي نقد الدكتور (محمد إقبال) لهذا المنهج (إن الفلسفة اليونانية ـ على ما نعرف جميعاً ـ كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام ، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني ، يكشفان عن حقيقة بارزة هي : أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسّعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن)[٣] .

وأما المنهج السلفي مع أنه وثيق الارتباط بروحية الإسلام ، وبعكس المنهج الفلسفي تماماً من حيث ارتباطه بروحية الإسلام ، إلاّ أنه منهجٌ فِرَقيٌّ

---

(١) الفكر الإسلامي هل يتجدد . . ؟ . ص ٣٢ .
(٢) الفلسفة في الوطن العربي المعاصر . بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٢ ، ١٩٨٧ م ، ص ١٠٦ .
(٣) تجديد الفكر الديني في الإسلام ، ص ٨ .

إن جاز التعبير ، بمعنى أنه يستهدف أن ينتصر لفرقة إسلامية واحدة ، ويرفض ويقاطع الفرق الإسلامية الأخرى التي من حقها الاجتهاد في فهم الإسلام . .

وهذا المنهج يعتبر المذاهب الإسلامية والفرق الإسلامية على غواية وضلالة ، ويرى في نفسه الفرقة الناجية ، وهدفها تحرير العقيدة من الخرافات والبدع والأساطير وكل ما هو دخيل ووافد على عقيدة الإسلام . .

وهذا المنهج لا نعتبره تجديدياً في الفكر الإسلامي إلاّ بمقدار ، وهذا المقدار من التجديد ليس حضارياً ولا توحيدياً ، وبالتالي ليس مؤهلاً للنهوض بالفكر الإسلامي وبالمشروع الإسلامي الحضاري الشامل ، الذي هو مطلب الواقع الإسلامي المعاصر . .

ومن العدل أن ننصف الآخرين كما ننصف أنفسنا ، ومن الأمانة أن نحفظ حقوق الآخرين كما نحفظ حقوق أنفسنا . .

والتراث الإسلامي حفظ لنا نصوصاً دينية كثيرة في هذا المجال .

والإسلام هو دين التقريب والتوحيد والألفة وإصلاح ذات البين لأنه دين السماحة والمحبة والاحترام والسلام . . .

ومناهج التجديد في السياق التاريخي تنقسم إلى مرحلتين : قديمة أو « وسيطة » ، وحديثة ومعاصرة .

من المرحلة القديمة أو الوسيطة اخترنا منهجين هما : ـ

١ ـ منهج إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي من القرن الثاني عشر الميلادي .

٢ ـ منهج مقاصد الشريعة الإسلامية لأبي إسحاق الشاطبي من القرن

الرابع عشر الميلادي . .

ومن المرحلة الحديثة والمعاصرة كان الاختيار على منهجين هما :

١ ـ منهج تجديد الفكر الديني في الإسلام ، للدكتور محمد إقبال . .

٢ ـ منهج تجديد الفكر الإسلامي ، للدكتور حسن الترابي . .

وهذا الاختيار كان بلحاظ أن هؤلاء صاغوا مناهج ونظموا أفكاراً بقصد التجديد في الفكر الإسلامي ، وكانت لهم شهرة في حركة التجديد الإسلامي ، وأفكارهم كان لها حظ كبير في الانتشار حتى باتت من المرجعيات الفكرية التي يرجع إليها في قضايا الفكر الإسلامي وهم جميعاً من المصلحين في حركة الإسلام . .

وهذا الاختيار لا يعني بالضرورة الاتفاق الكامل مع أفكارهم .

أولاً : ـ منهج إحياء علوم الدين

وهو من أهم مؤلفات أبي حامد الغزالي التي تربو على الستين كتاباً ، في مختلف العلوم . . وهذا الكتاب وغيره من المؤلفات التي صنفها الغزالي إنما ينطلق فيها من وحي الأوضاع التي كان يعايشها ، ومن التحديات الفكرية بالذات ، حيث كانت المذاهب والتيارات الفكرية والكلامية والفلسفية تنشط في عصره ، في الوقت الذي كانت العلوم الإسلامية تعاني من ضعف وتراجع . ولهذا كان التجديد والإصلاح منهجه فيما صنف من كتب ومؤلفات . .

ومن ملامح فكره التجديدي حضور هذا الفكر إلى هذا الوقت في الثقافة الإسلامية ، كما يذهب إلى ذلك الدكتور (محمد عابد الجابري) حيث يقول : (فلقد بقي الغزالي ، ومايزال ، حاضراً في ثقافتنا العربية

الإسلامية منذ أن بلغ العقد الثالث من عمره مع ثمانينات القرن الخامس الهجري ، إلى اليوم ، وما أظنه سيكف عن الحضور فيها قريباً . كان حاضراً ومايزال في وجدان مؤيديه والرافعين من شأنه كما في أذهان معارضيه الراغبين في التخلص منه نوعاً من التخلص .

وهذا الحضور المستمر للغزالي ، في الفكر العربي الإسلامي ، دليل على أنه لم يكن مجرد واحد من أعلامه البارزين ، بل هو برهان على أنه كان ومايزال أحد مكوناته ، وإحدى سلطاته المرجعية التي لم تشخ بعد)[1] .

أما المنطلقات التجديدية الباعثة عند الغزالي على كتابة « إحياء علوم الدين » كما يقول الدكتور (حسن ترابي) (فقهاء الإسلام من قديم أخذوا يهتمون بالألفاظ ، مثلاً قضية ذات معنى خطير في الإسلام ـ قضية الطلاق ـ أخذ الناس يتخذون فيها المواقف الحرفية ، يقولون : إن الطاء واللام والقاف إذا اجتمعت فلا بد أن يكون طلاق في موضوع من المواضيع ، حتى الذي يلقي الدرس لا يقول لو فرضنا إنني طلقت امرأتي ، أو إذا قلت لامرأتي أنت طالق ثلاثاً فقد بانت ، بل يقول : إذا قال فلان لامرأته أنت طالق ـ يخشى أن يكون هذا الوضع إيقاعاً للطلاق عليه ـ وأخذ بعض الناس يظنون أن النكاح وأن البيوع لا تتم إلاّ بألفاظ معينة .

إذا قام الأعجمي يبايع أو يشاري أو يناكح فعقد الصفقة وأنزل اللفظ بلغته لا ينعقد البيع فلا بد أن يلقن اللفظ العربي . .

حتى قام فينا رجل من رجال الإسلام هو الغزالي يقول : إن الفقهاء علماء دنيا لأنهم نسوا النيات ونسوا المقاصد ، ونسوا أن الأمر أمر دين يتجه

---

(١) التراث والحداثة دراسات ـ ومناقشات . د. محمد عابد الجابري ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ، ١٩٩١ م ، ص ١٦٥ .

إلى الله وإلى الدار الآخرة ، واهتموا بالألفاظ والأجزاء والتفاصيل والفروع والأحكام ، فسماهم علماء دنيا . ولذلك قال : إني أريد أن أحيي وأن أبعث روحاً في علوم الدين ، لأنها أصبحت أشكالاً وطقوساً . وأخذ الغزالي بدلاً من أن يبحث : كيف ترفع يديك ! وكيف تقيم اصبعك عند قراءة التشهد ! وكيف تسوي ظهرك ! وهذه كلها أحكام لا بد منها ، أخذ يتحدث عن أسرار الصلاة وعن حكمها وعن معنى الركوع لله وعن معنى السجود لله أخذ يحيي ويبعث روحاً في هذا الدين ويردّه إلى أصوله العقدية)[1] .

ومن بواعثه ـ أيضاً ـ في تحرير الكتاب كما يقول في المقدمة (فأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء ، وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلاّ المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان ، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفاً ، فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً حتى ظلّ علم الدين مندرساً ، ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمساً ، ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلاّ فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام ، أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام ، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام ، إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام .

فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه : فقهاً وحكمة وعلماً وضياء ونوراً وهداية ورشداً فقد أصبح من بين الخلق مطوياً وصار نسياً منسياً .

ولما كان هذا ثلماً في الدين ملماً وخطباً مدلهماً ، رأيت الاشتغال

---

(١) الفكر الإسلامي هل يتجدد ؟ . د.حسن الترابي ، ص ٢٩ .

بتحرير هذا الكتاب مهماً ، إحياءً لعلوم الدين)[1] .

وانحراف عالم الدين من أشد ما يعرّض الفكر للأخطار ، ويسلب منه رساليته وقيميته ، فكيف لصاحب الأمانة إذا انحرف عن أمانته ، وبالمرشد والموجّه والمبلّغ إذا لم يكن صادقاً وصالحاً ، فالمفاسد والأضرار تتضاعف هنا . .

والمتأمل لرؤية الإسلام في القرآن والسنة لعالم الدين ، وهي رؤية بليغة جداً ، فحين يكون رجل الدين صالحاً وصادقاً نرى الإسلام يرفعه إلى درجات الأنبياء ويصفه بأقدس الصفات فهم ورثة الأنبياء . وحين يضل وينحرف فالإسلام يستعمل بحقه أقبح الصفات ، حتى وصفه القرآن الكريم بالحمار ، كما في قوله تعالى : ﴿ **مثل الذين حمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين** ﴾[2] .

وأراد الغزالي من كتابه أن يكون كتاب علم يطلبُ به العمل لا كتاب علم بلا عمل وعن ذلك يقول إن (العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة ، وأعني بعلم المكاشفة ما يطلب منه كشف المعلوم فقط ، وأعني بعلم المعاملة ما يطلب منه مع الكشف العمل به . والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة)[3] .

وحين يتحدث الشيخ (أبو الأعلى المودودي) عن التجديد الذي

---

(١) إحياء علوم الدين . أبو حامد محمد الغزالي ، بيروت : دار المعرفة ، ج ١ ، ص ٢ .
(٢) القرآن الكريم ، سورة الجمعة ، آية ٥ .
(٣) إحياء علوم الدين . ص ٤ .

أحدثه الغزالي في عصره يقول : (جدد في الناس الفهم الصحيح في الدين وجعل من العبث إيمان المرء وتديّنه بدون شعور ، واشتد في مخالفته للتقليد الجامد ، ورد عناية الناس إلى مناهل الكتاب والسنة الصافية ، واجتهد لبعث روح الاجتهاد ، وانتقد ضلال كل طائفة من طوائف المسلمين في عصره ، وبين ضعفهم وفتورهم ودعاهم جميعاً إلى الإصلاح ، وانتقد نظام التعليم الذي أكل عليه الدهر وشرب ، واقترح مكانه نظاماً للتعليم جديداً . وكان في هذا النظام القديم الشائع بين المسلمين في عصره عيبان اثنان : أولهما أنه كان يفرّق بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، وهو باطل البتة في الإسلام . والثاني أنه كان قد دخل فيه باسم العلوم الشرعية أمور لم تكن لها أهمية ، فكان من نتيجة ذلك أن تصورات الناس في باب الدين كانت معرضة للخطأ والضلال . وكان التحزب والتعصب ناشئاً فيهم لكون بعض الأمور الداخلية الأجنبية قد حازت الأهمية في الدين بغير حق . فالإمام الغزالي محق هذه المفاسد واستبدل بالنظام الفاسد القديم نظاماً متماسكاً جامعاً ، خالف فيه كثيراً من معاصريه بادىء بدء ، ولكن سلم الناس بمبادئه في جميع الممالك المسلمة آخر الأمر ، ولا مغالاة في أن كل ما وضع في الأزمان التالية من نظم التعليم الجديدة جاءت متبعة آثار النظام الذي وضعه هذا الإمام ، وكذلك ما يعلم اليوم في مدارسنا الدينية من مواد الدراسة لم يرسم خطوطها الأولية إلاّ هذا الإمام الجليل) .

وفي نقده لفكر الغزالي يقول (المودودي) (والعمل التجديدي الذي قام به الإمام الغزالي تخللته نقائص من الجهة العلمية والفكرية تقسم إلى ثلاثة أنواع : نوع منها كان مأتاه ضعف الإمام في علم الحديث . والنوع الثاني كان منشؤه استيلاء العلوم العقلية على ذهنه . والنوع الثالث وقع في أعماله لميلانه المتطرف إلى

التصوف)[1] .

ثانياً : منهج مقاصد الشريعة الإسلامية .

لقد استطاع الشاطبي أن يبتكر منهجاً على درجة كبيرة من الإبداع والتجديد في النظر إلى الشريعة الإسلامية ، وهو المنهج الذي عرف بعلم « مقاصد الشريعة الإسلامية » ، والذي صنفه في كتابه « الموافقات » وهو من أعظم كتب الشاطبي وأشهرها ، ويعد نقلة نوعية في منهج التفكير في علم أصول الفقه والشريعة الإسلامية ، وفي صياغة العقل المسلم في نطاق الفكر الإسلامي السني .

ومع أن الموافقات كتب في القرن الثامن الهجري - الرابع عشر الميلادي - إلاّ أن اكتشافه كان متأخراً لعدة قرون وقد (عرف لأول مرة بتونس ، وكان الطلاب والعلماء الزيتونيون يتداولونه ، كما كانت طبعته الأولى بها أيضاً ، حيث طبع سنة ١٣٠٢ هـ/ ١٨٨٤ م بمطبعة الدولة التونسية ، وبتصحيح ثلاثة من العلماء الزيتونيين في ذلك الوقت هم : الشيخ « علي الشنوفي » ، والشيخ « أحمد الورتاني » ، والشيخ « صالح قايجي » ، ولم يطبع طبعته الأولى بمصر إلاّ سنة ١٣٤١ هـ/ ١٩٢٢ م ، أي بعد نحو من ثمان وثلاثين سنة مرّت على ظهوره مطبوعاً في تونس)[2] .

أما لماذا هذا الاكتشاف كان متأخراً فيعتقد الشيخ (عبد الله دراز) في المقدمة التي كتبها في شرحه للموافقات ، يرجع (إلى أمرين : أحدهما

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه . أبو الأعلى المودودي ، ص ٨٠ - ٨٣ .

(٢) الشاطبي ومقاصد الشريعة . د.حمادي العبيدي ، بيروت ودمشق : دار قتيبة ، ط ١ ، ١٩٩٢ م ، ص ١٠٠ .
راجع كتاب أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي . محمد الفاضل بن عاشور ، تونس : مكتبة النجاح ط ١ ، ص ٧٦ .

المباحث التي اشتمل عليها ، وثانيها طريقة صوغه وتأليفه . فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يُسبق إليها المؤلف ، وجاءت في القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الأصول تمهيده وتعبيد طريقه ، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم ، وصار في نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول ، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد والذي لم يتذوقوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة ، فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر في مباحثه ، واقتباس فوائده ، وضمها إلى ما عرفوا ، والعمل على إلفها فيما ألفوا ، ولَفْتِ طلاب العلم إليها ، وتحريك هممهم وإعانتهم عليها .

والثاني : أن قلم أبي إسحاق رحمه الله وإن كان يمشي سوياً ، ويكتب عربياً نقياً ، . . . إلاّ أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية ، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارىء ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ، ثم منها إلى التي تليها ، كأنه يمشي على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه ، وغرضاً يعول في سياقه عليه ، فهو يكتب بعدما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه أن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل ، فمن هذه الناحية وجدت صعوبة في تناول الكتاب ، وأحتاج في تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، إلى إعانة معاونيه)[1] .

كما أن الشاطبي عرف مصلحاً ، وكانت له حركته الإصلاحية التي ظهر بها في المغرب الإسلامي خلال القرن الثامن للهجرة ، وقد كان الشيخ « محمد رشيد رضا » أول من نبه الناس في هذا العصر إلى هذه الحركة .

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة . أبو إسحاق الشاطبي ، ج ١ ، ص ١١ .

كما هو رأي الدكتور « حمادي العبيدي » . بل يذهب الشيخ « محمد رشيد رضا » إلى أن الشاطبي هو مجدد هذا القرن كله بالجناح الغربي للأمة الإسلامية[1] .

(أما كيف انبثق مذهبه الإصلاحي عن مقاصد الشريعة فإن الشيخ « محمد الفاضل بن عاشور » يحلل هذا الجانب فيذكر أنه لما رأى ما عليه المجتمع الإسلامي من انحلال ، نهضت في نفسه همة الإصلاح ولكنه بقي حائراً في اختيار المنهج الذي يتوخاه في إصلاحه ، وكانت حيرته بين مذهبين هما : مذهب إخوان الصفا ، ومذهب الصوفية ، ولكنه عدل عن المذهبين معاً ، فقد رأى عند إخوان الصفا نزعة نظرية تفصل الفكر عن العمل ، ورأى عند المتصوفة طريقة بعيدة عن الصواب ، حيث يتجهون إلى الباطن ويعرضون عن الفكر والواقع معاً ، فاتجه إلى منهج يجمع بين النظر والعمل ، ويصلح الظاهر والباطن ، فكانت الشريعة بمقاصدها منطلقه إلى الإصلاح .

إن الفكرة الأساسية التي صدر عنها النظر الإصلاحي عند « الشاطبي » هي أن الحقيقة لا يمكن أن تكون إلّا واحدة ، وأن فساد العقيدة الذي كان سبباً في فساد الحياة الاجتماعية ، والسياسية ، والخلقية إنما مصدره الأهواء ، والعصبيات ، والبدع . ومن ثمة فإنه لا صلاح للأمة الإسلامية إلّا برجوعها إلى ما كانت عليه من تمسك بالعقيدة فكراً ، وبالشريعة عملاً)[2] .

---

(١) الشاطبي ومقاصد الشريعة . ص ١٩٩ . انظر تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده . للشيخ رشيد رضا ، ط ١ ، القاهرة : مطبعة المنار ، ج ١ ، ص ٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠١ . أنظر أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي ، ص ٧٣ .

وحين يصف الشاطبي الوضع الفكري الذي كان في عصره يقول قد (كثرت البدع وعمّ ضررها ، واستطار شررها ، ودام الانكباب على العمل بها ، والسكوت من المتأخرين عن الإنكار لها . وخلفت بعدهم خلوف جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها ، فصارت كأنها سنن مقررات ، وشرائع من صاحب الشرع محررات . فاختلط المشروع بغيره ، فعاد الراجع إلى محض السنة كالخارج عنها)[1] .

(ثم يذكر عللاً أخرى يراها عوامل ساعدت على تعفن الحياة الاجتماعية للمسلمين في عصره ، منها شيوع الجهل ، والتعصب المذهبي ، والغلو في تعظيم غير الله .

ويُحَمِّل تبعة هذه الأوضاع المتردية للمجتمع الإسلامي في غرناطة علماء وفقهاء هذه المدينة التي لم يبق للإسلام من ملجأٍ بالأندلس غيرها . فهؤلاء العلماء تخلّوا في نظره عما فرض الله عليهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بل إن بعضهم هادن في دين الله ، وجارى الأهواء بفتاواه ، وأعلن جهاراً أن كل مسألة ثبت لأحد العلماء فيها القول بالجواز شذّ عن الجماعة أم لا فالمسألة جائزة)[2] .

وكنتيجة طبيعية لهذه الأوضاع الفكرية والاجتماعية فقد توقع « الشاطبي » أن يواجه منهجه بالإنكار ، وألمح بذلك في قوله (فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار ، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار ، وغرّا الظانّ أنه شيء ما سمع بمثله ، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله ، وحسبك من شرّ

---

(١) الاعتصام . أبو إسحاق الشاطبي ، بيروت : دار المعرفة ، ط ١ ، ١٩٨٢ م ، ج ١ ، ص ٣١ .
(٢) الشاطبي ومقاصد الشريعة . ص ٣٤ .

سماعه ، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه .

فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار ، ولا ترم بمنطقة الفائدة على غير اعتبار ، فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار ، وشد معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالمه العلماء الأحبار)[1] .

والشاطبي الذي توقع هذه المعارضة وقد حصلت بالفعل في عصره ، لم يتوقع الشهرة الكبيرة الذي حظي به منهجه في المقاصد ، فمنذ اكتشافه في المشرق العربي والمنهج يزداد تألقاً ورفعة ، وهذا يبرهن على التطور الطبيعي لحركة الفكر وانفتاحه ، بعد أن كان راكداً وجامداً ، يعيد إنتاج ما سلف بالشرح والحشو والاجترار وقلة في الإبداع والتجديد . .

ولازال الاكتشاف يتجدد لمنهج الشاطبي في نظرية المقاصد إلى وقتنا المعاصر . . وقد قال عنه الشيخ (محمد الفاضل بن عاشور) (لقد بنى الشاطبي ـ حقاً ـ بهذا التأليف هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية ، استطاع أن يشرف منه على مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته ، قلَّ من اهتدى إليها قبله . فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارهاعالة عليه ، وظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيباً في قرننا الحاضر وقرن قبله ، لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته ، أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية ، فكان كتاب الموافقات للشاطبي هو المفزع وإليه المرجع)[2] .

(ولقد فتح الباب واسعاً لأهل الشريعة وفقهها ، للتطلع إلى أسرارها وحكمها ، ومهد لهم طريق التعامل مع مقاصدها وكلياتها ، جنباً إلى جنب

---

(١) الموافقات . ج ١ . ص ٢٥ .
(٢) أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي . ص ٧٦ .

مع نصوصها وجزئياتها ، فأعطى بذلك للفقه الإسلامي ، وللفكر الإسلامي مصدر انبعاث وتجدد ، كان قد افتقده إلى حدّ كبير)[١] .

وعن المنهج الذي اختطه يقول الشاطبي (لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجملاً ، وأسوق من شواهده ، في مصادر الحكم وموارده ، مبيناً لا مجملاً ، معتمداً على الاستقراءآت الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيناً أصولها النقلية ، بأطراف من القضايا العقلية ، حسبما أعطته الاستطاعة والمنّة ، في بيان مقاصد الكتاب والسنة ، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، إلى تراجم تردها إلى أصولها ، وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها ، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية ، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية ، فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام :

الأول : في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود .

الثاني : في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف .

الثالث : في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام .

الرابع : في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل ، وذكر مآخذها وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين .

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي . أحمد الريسوني ، واشنطن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط ٢ ، ١٩٩٢ م ، ـ مختارات من الرسائل الجامعية ـ ١ ـ ص ٣٢٤ .

الخامس : في أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب .

وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات، وأطراف وتفصيلات، يتقرر بها الغرض المطلوب، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب)[1] .

(ونظرية المقاصد عند الشاطبي ، ليست منحصرة في الجزء المخصص لها في الموافقات ، وهو كتاب المقاصد . ولكنها تمتد وتوجد في جل كتابات الشاطبي . . .

فالشاطبي ، حينما تكلم ، نجد المقاصد مرافقة له ، حاضرة في كلامه ، مؤثرة على آرائه ، تزيده عمقاً وسداداً ، ويزيدها تجلية وتوضيحاً ، حتى يكاد دارس الشاطبي ، يزعم أنه لم يكتب إلاّ في المقاصد وآثارها)[2] .

والخلاصة أن الشاطبي كان يهدف من منهجه في كتابه « الموافقات » إلى إرجاع الجزئيات والفروع والتفاصيل الشرعية إلى كلياتها وفق صيغة تنتظم فيها الجزئيات بالكليات . وأن تتأسى الكليات على أساس المقاصد العليا للشريعة الإسلامية .

وفي جانب آخر تأسيس تلك الجزئيات والكليات على القطعيات لا على الظنون . .

ثالثاً : تجديد التفكير الديني في الإسلام

هذا الكتاب منذ صدور ترجمته العربية في القاهرة ، وهو يحظى

---

(١) الموافقات . ج ١ ، ص ٢٣ .
(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي . ص ١٥١ .

باهتمام مميز في العالم العربي عند شريحة المثقفين والمفكرين . كما يعد مصدراً حيوياً في حقل دراسات التجديد في الفكر الإسلامي . .

والكتاب مكوّن من ست محاضرات دعي لإلقائها الدكتور (محمد إقبال) في مدينة « مدراس » بالهند سنة ١٩٢٨ م ، وأكملها في حيدر أباد وعليكرة ، وصدرت سنة ١٩٢٩ م في كتاب عنونه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ، وهو أبرز ما كتبه وأكثر ما اشتهر به وهو من (المؤلفات القليلة التي كتبها مفكر مسلم وتتميز بهذه القدر من العمق والشمول)[١] .

وقد كشف الكتاب عن ثقافة عالية المستوى ، وفهم واسع وعميق للثقافة الأوربية وفلسفاتها إلى درجة أن الغربيين أنفسهم يطرحون إقبال كمفكر وفيلسوف[٢] .

وهو من المفكرين الإسلاميين القلائل الذي انتقد الفكر الأوربي ومدارسه الفلسفية بعمق واقتدار وعبقرية ، وقليلاً ما نجد هذا المستوى من العمق في نقد الفلسفة الأوربية في كتابات الإسلاميين التي يغلب على الكثير منها الإطلاق والعموم في النقد والتحليل ، ومع هذه المعرفة (الكاملة بالثقافة الغربية فإنه كان يعتقد بأن الغرب يفتقد إلى أيديولوجية إنسانية متكاملة ، وبالعكس فإنه كان يعتفد بأن المسلمين هم وحدهم الذين يملكون هكذا أيديولوجية .

ولذلك فإن إقبال في نفس الوقت الذي كان يدعو إلى تعلّم الفنون والعلوم فإنه كان يحذر المسلمين من التغرّب والإعجاب بالعقائد

---

(١) الاجتهاد . العدد التاسع خريف ١٩٩٠ م/ ١٤١١ هـ . ص ٢٣٩ .
(٢) الحركات الإسلامية في القرن الأخير . ص ٦٦ .

الغربية)[1] .

وكان يقول للغربيين (إن حضارتكم سوف تقتل نفسها بخنجرها . . إن العش لا يثبت على غصن رطيب ضعيف مضطرب)[2] .

وقد قال عنه الشيخ (أبو الحسن علي الندوي) يعتبر إقبال (بحق أنبغ عقل أنتجته الثقافة الجديدة ، التي ظلّت تشتغل وتنتج في العالم الإسلامي من قرن كامل ، وأعمق مفكر أوجده الشرق في عصرنا الحاضر ، ولم نر من نوابغ الشرق وأذكيائه ـ على كثرة من أم الغرب منهم ودرس هناك ـ أحداً نظر في الحضارة الغربية هذا النظر العميق وانتقدها هذا الانتقاد الجريء .

إن محمد إقبال قد لاحظ جوانب الضعف الأساسية في هذه الحضارة وتركيبها ، والفساد الذي عجنت به طينتها لاتجاهها المادي ، وثورة أصحابها على الديانات ، والقيم الأخلاقية والروحية عند نهضتها ، وعلل فساد القلب والفكر الذي اتسمت به هذه الحضارة بكون روح هذه المدنية ملوثة غير عفيفة ، وقد جردها تلوث الروح عن الضمير الطاهر ، والفكر السامي والذوق السليم)[3] .

وقد فرض إقبال فكره على الساحة الثقافية في أوربا ، فكان هناك من يعيد قراءة فكره باهتمام ففي (ألمانيا قام الأستاذ « دايشو روسو » والدكتور « فيشر » الأستاذ بجامعة ليبزج ، وصاحب مجلة « إسلاميكا » ، والشاعر الألماني الفيلسوف « هانسي » هؤلاء جميعاً ترجموا لإقبال وكتبوا عن شعره

---

(١) المصدر نفسه . ص ٦٦ .

(٢) إقبال الشاعر الثائر . نجيب الكيلاني ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٤ ، ١٩٨٨ م ص ٣٣ .

(٣) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية . أبو الحسن علي الحسين الندوي ، الكويت : دار القلم ، ط ٤ ، ١٩٨٣ م ، ص ٨١ .

وفلسفته ، وقارنوا بينه وبين « جوته » الشاعر الألماني العظيم و« نيتشه » ، بل قامت هناك - في ألمانيا - جمعية اسمها « جماعة إقبال » تشرف على ترجمة آثاره ، ونشر مبادئه في ربوع البلاد وفي أروقة الجامعات .

وهكذا فعل « اسكاريا » في إيطاليا ، و« ميكزي » في أمريكا ، و« نكلسون » والمستشرق « براون » في انجلترا)[١] .

وفي العالم العربي كان (الدكتور « عبد الوهاب عزام » من مصر ، الذي كان له الفضل الأكبر في التعريف بإقبال في أرجاء العالم العربي ، وذلك بترجمة بعض دواوينه إلى العربية ، « كرسالة الشرق » و« ضرب الكليم » و« أسرار فودي » و« رموزبي خودي » وبالكتابة عنه)[٢] .

وإقبال كما هو الشاعر والمفكر والفيلسوف هو المصلح والمجاهد والمناضل ، فهو من رموز حركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث ، فقد حارب الاستعمار البريطاني في الهند ، وهو من مؤسسي دولة باكستان الإسلامية ، وكان مهتماً بكل قضايا العالم الإسلامي وفي مقدمتها فلسطين ، فقد كتب إلى مؤسس باكستان(محمد علي جناح) يخبره (أن مشكلة فلسطين بدأت تتعقد وبدأ المسلمون يتأثرون بها تأثيراً عميقاً وأنا شخصياً مستعد أن أسجن أو أستشهد في سبيل فلسطين)[٣] .

وشعره الإصلاحي الملتهب يردده شباب الإسلام في كل ديار الإسلام .

ففي قصيدته المعروفة « طلوع الإسلام » يخاطب بها شباب الإسلام

---

(١) إقبال الشاعر الثائر . ص ٣٧ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٣٧ .
(٣) محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات . إعداد وتقديم : د. خالد عباس أسدي ، القاهرة : مكتبة مدبولي ، ص ٢٤ .

يقول في مقدمتها :

وقـل هيـا فتـى الإسـلام بـادر ... وسـرْ قُـدُمـا إلـى نيـل المحـال
وكـن لكتـاب ربـك تـرجمـانـا ... وبـرهـانـاً لقـدرة ذي الجـلال

وفي قصيدته المشهورة التي باتت نشيداً إسلامياً عالمياً يقول في أبياتها :

الصيـن لنـا والعُـرب لنـا ... والهنـد لنـا والكـل لنـا
أضحـى الإسـلام لنـا دينـا ... وجميـع الكـون لنـا وطنـا
تـوحيـد الله لنـا نـور ... أعـددنـا الـروح لـه سكنـا
الكـون يـزول ولا تُمحـى ... فـي الـدهـر صحـائـف سـؤددنـا

وقد بلور إقبال فكره الإصلاحي في كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » حيث يقف القارىء في هذا الكتاب (على الدوافع التي دفعت إقبال لمحاولته الفكرية الإصلاحية ، وعلى العوامل التي أثرت عليه في صياغة تفكيره . . .

وأخيراً على الفكرة الرئيسية التي تتكون منها فلسفته الإصلاحية)[1] .

وفلسفة إقبال في التجديد والإصلاح تعد من (الفلسفات الحية المفتوحة ، وليست من طراز الفلسفات الساكنة المغلقة على نفسها . إنه قد وضع لنفسه وللمسلمين فلسفة أخذها من صميم عقيدته ، وكانت فلسفة ردّ فعل على الأحوال التي لاحظها وأدركها في الأمم الإسلامية)[2] .

وعن فلسفته في التجديد يقول إقبال (أحاول بناء الفلسفة الدينية

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . د. محمد البهي ، ص ٣٣٣ .
(٢) محمد إقبال قصائد ودراسات . ص ٣٤ .

الإسلامية بناء جديداً ، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام ، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة)[١] .

ومن البدء ينبه إقبال إلى أن فلسفته في التجديد ليست نهائية يقف العقل عندها بالتقليد والاجترار فيقول : (ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده ، فكلما تقدمت المعرفة ، وفتحت مسالك للفكر جديدة ، أمكن الوصول إلى آراء أخرى ، غير التي أثبتها في هذه المحاضرات وقد تكون أصح منها . وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نراقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني ، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص ؟)[٢] .

ـ مرتكزات فلسفة التجديد عند إقبال ـ

ومن مرتكزات فلسفة التجديد الديني عند إقبال :

١ ـ نقد الفلسفة عند اليونانيين والإسلاميين لتعارضها مع روح القرآن وجوهر الإسلام . .

فعن نقده لفلاسفة اليونان يقول : (كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده . وكان يرى، أن معرفة الإنسان معرفة حقة إنما تكون بالنظر في الإنسان نفسه ، لا بالتأمل في عالم النبات والهوام والنجوم . وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النمل على ضآلة شأنه محلاً للوحي الإلهي ، والذي يدعو القارىء دائماً إلى النظر في تصريف الرياح وتعاقب الليل والنهار والسحب ، والسماء ذات النجوم ، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى . ـ وعن فلسفة أفلاطون ـ وكان أفلاطون وفيّاً لتعاليم أستاذه

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام . ص ٢ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٣ .

سقراط فقدح في الإدراك الحسي ، لأن الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعد « السمع » و« البصر » أجل نعم الله على عباده ، ويصرّح بأن الله جلّ وعلا سوف يسألهما في الآخرة عما فعلا في الحياة الدنيا)[١] .

أما نقده لفلاسفة المسلمين فيقول عن الغزالي (اتجه « الغزالي » إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفي . وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماماً ، ولا تسوغها روح القرآن كل التسويغ . ـ وعن ابن رشد ـ و« ابن رشد » أكبر خصوم الغزالي ، والمنافح عن الفلسفة اليونانية ضد الثائرين عليها ، قد تأثر بأرسطو فاصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعال . . ذلك المذهب الذي كان له في وقت ما تأثير كبير في الحياة العقلية في فرنسا وإيطاليا ، ولكنه في رأيي يتعارض تماماً مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانية وإلى مصيرها .

وقد غابت عن ابن رشد فكرة إسلامية مثمرة عظيمة ، وساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تورث الضعف ، وتغشي على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه ، وإلى ربه ، وإلى دنياه . ـ وعن الأشاعرة ـ أن البناة من مفكري « الأشاعرة » كانوا على طريق الصواب ، وقد سبقوا الفلسفة المثالية إلى قدر من أحدث آرائها ، وإن كانت حركة الأشاعرة في جملتها لا غاية لها إلاّ الدفاع عن رأي أهل السنة بأسلحة من المنطق اليوناني .

أما « المعتزلة » وقد قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية ، فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصور ، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية

---

(١) المصدر نفسه . ص ٨ .

انتهى إلى موقف سلبي بحت ، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة ـ علمية كانت أو دينية ـ لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة)[١] .

وقد ركز إقبال باهتمام على نقد اعتماد المسلمين على الفلسفة اليونانية وكيف أن هذه الفلسفة تعارض روح القرآن وتعاليمه . وفي أكثر من مكان يقول : (في تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني ، يكشفان عن حقيقة بارزة هي : أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسَّعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشَّت على أبصارهم في فهم القرآن[٢] . . . بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم ، فقرؤا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني[٣] . . . وكان لا بد من إخفاقهم في هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس[٤] . . . ولهذا فإني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكل طبيعة الثقافة الإسلامية[٥] .

وحين يقارن إقبال ما بين الفلسفة والدين يتساءل هل من الممكن أن نستخدم في مباحث الدين المنهج العقلي البحت للفلسفة ؟ .

يجيب على ذلك فيما هو الفرق بين روح الفلسفة ومنهجها وروح الدين ومنهجه ، حيث أن روح الفلسفة هي روح البحث الحر ، تضع كل

---

(١) المصدر نفسه . ص ٩ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٨ .
(٣) المصدر نفسه . ص ٩ .
(٤) المصدر نفسه . ص ١٤٦ .
(٥) المصدر نفسه . ص ١٥١ .

سند موضع الشك ، ووظيفتها أن تنقضي فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها . وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار ، أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحث عن اكتفاء الحقيقة القصوى .

أما جوهر الدين فهو ـ على عكس هذا ـ فهو الإيمان ، والإيمان هو أكثر من مجرد الشعور ، فهو في حقيقته يشبه رضا النفس عن علم ومعرفة . .

والدين نظراً لوظيفته أشد حاجة حتى من المبادىء العلمية المسلّمة ، إلى أساس عقلي لمبادئه الأساسية . . على أن النظر العقلي في الإيمان ليس معناه التسليم بتعالي الفلسفة على الدين .

فالفلسفة من غير شك حق الحكم على الدين ، ولكن طبيعة ما يراد الحكم عليه لن تذعن لحكم الفلسفة ، إلاّ إذا كان هذا الحكم قائماً على أساس ما يضعه هو من شرائط .

وعندما تتهيّأ الفلسفة للحكم على الدين لا تستطيع أن تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التي تتناولها . فالدين ليس أمراً جزئياً . ليس فكراً مجرداً فحسب ، ولا شعوراً مجرداً ، ولا عملاً مجْرداً ، بل هو تعبير عن الإنسان كله ، ولهذا يجب على الفلسفة عند تقديرها للدين ، أن تعترف بوضعه الأساسي ، ولا مناص لها عن التسليم بأن له شأناً جوهرياً في التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم على التفكير[1] .

٢ ـ الموازنة بين العقل والروح . بعودة العقل إلى الروح وعودة الروح إلى العقل . . ولهذا ينتقد إقبال حركة التصوف لأنها إحياء للروح وإغفال

---

(١) المصدر نفسه . ص ٥ ـ ٧ .

للعقل . . وينتقد المنهج العقلي لأنه إحياء للعقل في جوانبه الفلسفية النظرية ، وإغفال للجوانب الواقعية العملية . . .

فعن التصوف يقول (عملت المذاهب الصوفية الصحيحة عملاً طيباً من غير شك في تكييف الرياضة الدينية في الإسلام ، وفي توجيه خطاها . ولكن الممثلين لفكرة التصوف في العصر الاخير ، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا عاجزين تمام العجز . عن قبول أي إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية . وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن في نواح هامّة . . ولهذا تصبح الحاجة إلى وضع المعرفة الدينية في صورة علمية أمراً طبيعياً[1] .

وفي هذا السياق ينتقد إقبال نهج التشكك الفلسفي الذي إصطنعه الغزالي عندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وألفى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه . وبهذه الطريقة وفّق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزقية . وقد انتهى إلى نتيجة حيث قضى على ذلك المذهب العقلي[2] .

وفي نقده للمنهج العقلي الفلسفي المستوعب من الفكر اليوناني والنتيجة التي يخلص لها إقبال أن التجربة بيّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها .

وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلاّ قليلاً ، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها

---

(١) المصدر نفسه . ص ١ .

(٢) المصدر نفسه . ص ١١ .

وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال[1] .

٣ ـ ربط الثقافة الإسلامية بالمنهج التجريبي . وربط الثقافة الأوربية بالمنهج الروحي . ويعتقد إقبال أن المنهج التجريبي هو إبداع إسلامي ، طبقه علماء المسلمين في حقول علمية مختلفة في الطب والكيمياء ، والأحياء والبصريات وما أشبه . والفكر الأوربي الذي طوّر هذا المنهج ، وأسس بناء فلسفته الحديثة عليه إنما اقتبسه من الفكر الإسلامي بعد أن درس فرانسيس بيكون العلوم الإسلامية . وهذا ما يؤكده حتى علماء الغرب كما يشرح ذلك إقبال في كتابه . . والتوازن في الثقافة الإسلامية هو في انفتاحها على المنهج التجريبي والفلسفة العملية . والتوازن في الثقافة الأوربية أن تتفتح على الأبعاد الروحية لأنها باتت أشبه بجسد بلا روح .

(وإقبال من أجل هذا يريد أن يدفع المسلم من جديد إلى العمل وعدم التواكل . . يريد أن يدفعه عن طريق الإسلام نفسه إلى فهم أن العالم الذي نعيش فيه ليس أمراً مغايراً تماماً للإنسان نفسه ، ولا بعيداً كل البعد عن روح الله ووجود ذاته المقدسة . .

يريد أن يدفعه إلى القوة ، والاحتفاظ بالذات والشخصية .

هذا هو العنصر الأساسي الذي دفع إقبال إلى تفكيره الإصلاحي . وهو العنصر الذي يتجلى كثيراً فيما يتحدث عنه من دوافع عديدة دفعته إلى هذا التفكير)[2] .

والسطر الأول الذي يحرره إقبال في كتابه أن القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالرأي . وأول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة

---

(١) المصدر نفسه . ص ٢٠٧ .

(٢) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . ص ٣٣٥ .

الإسلامية هي أنها ، في سبيل الحصول على المعرفة ، تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها[1] .

والحقيقة القصوى في نظر القرآن مع أنها روحية إلاّ أن وجودها لا يتحقق إلاّ في نشاطها الدنيوي . والروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والدنيوي ، وكل ما هو دنيوي هو ديني في جذور وجوده . وأعظم خدمة أدّاها التفكير العصري إلى الإسلام ، بل إلى كل دين ، هي تمحيص ما نسميه مادياً أو طبيعياً تمحيصاً أظهر أن المادي فحسب لا يكون له حقيقة إلاّ أن نكشف عن أصلها المتأصل فيما هو روحاني .

وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه ، فكل الأرض طهور ، ولقد صور النبيﷺ هذا المعنى أجمل تصوير بقوله : « جعلت لنا الأرض كلها مسجداً »[2] . وإقبال يريد من هذا القول أن يدفع بالإنسان المسلم نحو علوم الطبيعة واكتساب المعرفة والقوة ، حيث أن المسلم وبالذات في بلاد الهند كان عازفاً عن هذه العلوم . .

ويواجه إقبال إشكال البعض على أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ إلاّ بعد توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني ، بل كان راجعاً إلى صراع عقلي طويل المدى . والواقع هو أن اليونان قد وجهوا جلّ عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس[3] . في حين أن روح الإسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في الطبيعة والتاريخ . فهو يرى آيات على الحق في [الشمس والقمر وامتداد الظل

(١) المصدر نفسه . ص ١٥٠ .
(٢) المصدر نفسه . ص ١٧٨ .
(٣) المصدر نفسه . ص ١٥١ .

واختلاف الليل والنهار واختلاف الألسنة والألوان وتداول الأيام بين الناس] ويرى هذه الآيات ماثلة في الكون كله كما يتكشف في إدراكنا الحسي . . كل ذلك انتهى بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني بعد أن أقبلوا في باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثاره في شغف شديد . لأنهم لم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة ، وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان ، أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية ، وكان لا بد من إخفاقهم في هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية .. وقد تجلت الثورة العقلية على الفلسفة اليونانية في أكثر ميادين الفكر والرياضيات والفلك والطب .

فالنظّام « إبراهيم بن سيار » كان أول من قرر أن الشك بداية لكل معرفة ، ثم جاء الغزالي فأفاض في ذلك في كتابه « إحياء علوم الدين » ، وكان الرازي أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو ، واعترض عليه باعتراض جاء به في زماننا جون ستيوارت مل ، فنظر إليه نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائي ، وصاغه في صورة جديدة . وفي كتاب « التقريب في حدود المنطق » يؤكد ابن حزم أن الحس أصل من أصول العلم . وابن تيمية يبين في كتابه « نقد المنطق » أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين . وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظري المجرد .

وكشف البيروني عما نسميه زمان الانفعال ، وكشف الكندي تناسب الحس مع الدافع وهما مثلان على تطبيق هذا المنهج التجريبي على علم النفس .

فالزعم بأن أوربا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم

خاطىء . .[1] .

وهذا تحول حضاري نوعي عميق لو أن الفكر الإسلامي يستعيد حيويته وتقدمه وتفوقه في العلوم التجريبية ، والذي هو أكبر ضعف وأعظم نقص في الفكر الإسلامي .

وفي جانب الثقافة الأوربية التي تقدمت بشكل خارق في علوم الطبيعة والتجربة ، ظلت قاصرة ومتخلفة في قضايا الروح والرياضة الدينية . فالرجل العصري ـ كما يقول إقبال ـ بما له من فلسفات نقدية ، وتخصص علمي ، يجد نفسه في ورطة فمذهب الطبيعي قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو[2] . . . وقد أغشاه نشاطه العقلي ، فكف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس ، فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه ، وفي مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبه للمال طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سام ولا يعود عليه منه إلاّ تعب الحياة ، وقد استغرق في الواقع أي في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد . .[3] .

٤ ـ إن الدين هو سبيل الإصلاح والتجديد للإنسان المسلم والإنسان المعاصر وحضارته المعاصرة . فالدين كما يقول إقبال هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعداداً خلقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد إليه تلك النزعة من

---

(١) المصدر نفسه . ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٢١٤ .
(٣) المصدر نفسه . ص ٢٥١ .

الإيمان التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها في دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ولمستقبله من أين جاء ، وإلى أين المصير ، هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية . والدين هو سعي المرء سعياً مقصوداً للوصول إلى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته . وهو حقيقة لا يمكن إنكارها[1] .

٥ ـ إن أساس الحركة في بناء الإسلام والتجديد هو الاجتهاد والانطلاق به في إصلاح الحياة الإسلامية ، وتجديد التفكير الديني في الإسلام .

وأما عن أسباب الجمود في التجديد وتوقف حركة الاجتهاد في الفكر الإسلامي يرجع إلى الأسباب التالية ، كما يشرحها إقبال وهي :

ألف : الحركة العقلية التي ظهرت في الإسلام في صدر الدولة العباسية وما أثارته من خلافات مريرة . . ومغالات بعض العقليين في أفكارهم من غير قيد ، مما جعل أهل السنة يعتبرون هذه الحركة عاملاً من عوامل الانحلال ، ويعدونها خطراً على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعي . فكان قصدهم الرئيسي هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية ، ولم يكن لهم من سبيل لتحقيق ذلك إلاّ استخدام ما للشريعة من قوة مقيدة ملزمة ، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة .

باء : نشأة التصوف التزهدي ونموه متأثراً في تطوره التدريجي بطابع

---

(١) المصدر نفسه . ص ٢١٧ .

غير إسلامي ، وهو جانب نظري بحت ، فكان مسؤولاً إلى حد كبير عن هذا الاتجاه . .

وهذه الروح التي تتضمن الانصراف التام إلى عوالم أخرى ، وهي الروح التي طبع بها التصوف في عصوره الاخيرة حيث حجبت أنظار الناس عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستوراً اجتماعياً . كما أن إفساحه في المجال لتفكير طليق في شطره النظري ، لم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم . فرأوا أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب في تسليم أعمى .

جيم : وعلى رأس هذا كله حدث تخريب بغداد ـ وهي مركز الحياة الإسلامية ـ في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي .

ولقد كان تدميرها نكبة فادحة يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا غزو التتار في خوف مهموس على مستقبل الإسلام . وكان من الطبيعي في مثل هذا العصر من الانحلال السياسي ، أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر ، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية ثابتة فأنكروا كل تجديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء .

وعندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها ، وما ثار حولها من خلاف فإن ذلك الجمود المزعوم عن المذاهب الإسلامية يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد .

وهذه الأصول في نظر إقبال :

أ ـ القرآن : إن القرآن هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية ، وهو يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبينه وبين

الكون من صلات .

والقرآن يرى وجوب الجمع بين الدين والدولة ، بين الأخلاق والسياسة في تنزيل .

وإن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج وهذا يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه ، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة .

ب ـ **الحديث** : وهو الأصل الثاني في التشريع الإسلامي . والنبي وهو مصدر الحديث يستهدف إبلاغ مبادىء عامة شاملة لذلك فهو لا يستطيع أن يبلغ مبادىء مختلفة إلى الشعوب المختلفة ، كما لا يصح أن يترك إلى هذه الشعوب أن تختار وأن تضع لها ما تشاء من السلوك الخاصة بها . فكانت الطريقة التي اتبعها النبي هي أن يعلّم أمّة معينة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية . وهو في هذه الحالة يؤكد المبادىء التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً .

ج ـ **الإجماع** : وهو الأصل الثالث في أصول التشريع الإسلامي . وقد يكون كما هو رأي إقبال من الأفكار التشريعية في الإسلام . وقد ضل الإجماع تقريباً مجرد فكرة لا غير وقلّما اتخذ شكل نظام دائر في أي بلد من بلاد الإسلام .

ولعلّ تحول الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة ، وأحسب أن خلفاء بني أمية وبني العباس رأوا أن مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد من المجتهدين أكثر مما تتحقق بتأليف جماعة دائمة من المجتهدين ربما تصبح صعبة المراس عليهم .

د ـ القياس : وهو استخدام التعليل القائم على تشابه بين الحالات في التشريع . وقد كان القياس في الأصل ستاراً يتوارى خلفه الرأي الشخصي للمجتهد ، لكنه أصبح على مرّ الأيام مصدر حياة وحركة في التشريع الإسلامي .

وما يخلص له إقبال من هذه الرؤية أنه ليس في أصول تشريعنا ولا في بناء مذاهبنا كما نجدها اليوم ما يسوغ النزعة الحاضرة . وأن العالم الإسلامي مزود بتفكير عميق نفّاذ وتجارب جديدة ينبغي عليه أن يُقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره . على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرّد الملائمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها .

وإن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلاً روحياً . وتحرير روح الفرد . ووضع مبادىء أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي . وهذه هي رسالة الإسلام في هذا العصر .

ـ نقد منهجي لفكر إقبال ـ

هذه بعض مرتكزات الفكر التجديدي عند إقبال ، وهي من أهم أفكاره التي وردت في الكتاب . وهناك حوارات عديدة ونقد ونقاش مع أفكار الكتاب ، فصل الحديث حولها الدكتور (محمد البهي) في كتابه « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » . نقتبس منه هذا الرأي (قد يقال : إن « إقبال » قرأ لـ« أوجست كونت » وتأثر بمذهبه الوضعي ، فعنى بالعالم الواقعي ، وبتخريج الإسلام على أنه يدعو إلى « التجربة » الحسية والتجربة في خصائصها العامة .

وعلى أنه يحض المسلم على التماس السيطرة وتسخير الطبيعة من

طريق التجربة فهو تجريبي واقعي .

وقد يقال أنه قرأ لـ « هيجل » وتأثر برأيه في « أنا » . وقرأ لـ « نيتشه » ومال إلى مذهبه في « السوبرمان » وهو رمز القوة والاعتداد بها ، فنادى بالفردية ، وقوم الإنسان كفرد ، وجعله وحدة الحياة الإنسانية وأصل الجماعة وخالقها .

ثم قرأ لـ « فيشته » ما يراه في التاريخ البشري من أن عظماء الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة ، وبالأخص المادي منها ، فقال بما يقول به « فيشته » في تاريخ الجماعة ودور الفرد في تكوين هذا التاريخ .

وقد يقال أنه صوفي ينزع إلى « وحدة الوجود » أو يفضل الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس ، أو كوسيلة للوصول إلى الذات العليا والقرب منها فقال هنا بعدم « التغاير » المطلق ، أو عدم « الانفصالية » الواضحة في الوجود فليس الله « غيرا » لما عداه على الإطلاق ، وليس الإنسان « غيرا » لعالمه الخارجي على الإطلاق ، وليست الروحية في الحقيقة الإسلامية غيرا لمظهرها الدنيوي على الإطلاق ، وبالتالي ليس الإيمان مغايراً للإسلام .

قد يقال هذا كله أو بعضه . . .

والذي لا شك فيه أن إقبال درس الفكر الغربي دراسة واسعة ، وهضمه واستفاد من منهجه ، وتعبيراته ، ومصطلحاته . .

والذي لا شك فيه أيضاً أن إقبال كان صوفياً ، وكان يقدر الرياضة الصوفية ، ليس فقط لصفاء النفس والروح ، وإنما للوصول للمعرفة الكلية . .

ولكن مع ذلك ليس ما يذكره إقبال هنا ، هو ترديداً للفكر الغربي . . أو أثراً للصوفية . . أو مزاوجة بين الفكر الغربي والصوفية في الإسلام معاً . .

إن إقبال بالأحرى ، رأى ضعفاً في المسلمين كأفراد وكجماعة ، ورأى ركوداً في أفهام المسلمين للإسلام ، ورأى عزوفاً من المسلمين ـ وبالأخص في الهند ـ عن حياة الواقع والحس . . رأى إنساناً سلبياً في كل جانب ، ورأى مع ذلك في إسلامه ديناً إيجابياً في كل جانب . . رأى من جانب إنساناً لا يصلح لهذه الحياة ، ورأى من جانب آخر ديناً هو لهذه الحياة والحياة الأخرى معاً . .

فإن دفع إقبال هذا الإنسان السلبي الضعيف للعمل في الحياة ، فليدفعه بقوة ، وليجعل الدافع له : قوته الذاتية . . قوته الفردية التي سيستمدها من ذاته هو ، فهي قوة بنائية ، قوة خالقة دافعة . . لا يضعف هذه القوة الذاتية فيه أثر من أثار الجماعة ، إذ هو منشىء الجماعة . .

ولكن إقبال في كل ذلك كله لم يكن إلاّ مسلماً أولاً . . ومفكر غربياً في الصياغة والمنهج ثانياً)[1] .

هذا رأي الدكتور (البهي) في إجمال النقد لمنهج إقبال ، ولديه نقد مفصل عن أفكاره عرض لها في كتابه .

وفي رأي الأستاذ (المطهري) ان إقبال ثقافته الغربية أوسع من ثقافته الإسلامية . .[2] .

وكل الإسلاميين الذين انتقدوا إقبال في بعض أفكاره وبالذات في

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث . ص ٣٧٨ .

(٢) الحركات الإسلامية في القرن الأخير . ص ٧١ .

رؤيته من حركة أتاتورك في تركيا ، ومن بعض الحركات كالبهائية . . اعترفوا له بإخلاصه ومكانته الرفيعة في حركة الإصلاح الإسلامي .

ونحن نتفق مع هذه الآراء . ونختلف مع إقبال في تفاصيل بعض أفكاره .

والكتاب بحاجة إلى تنقيح ، ولو كان إقبال حيّاً لكان يقوم بهذا العمل .

وقد كشف الكتاب عن مفكر قدير وأفكار عميقة ، كما كشف ـ أيضاً ـ عن أفكار بحاجة إلى إعادة نظر .

رابعاً : تجديد الفكر الإسلامي

الدكتور (حسن الترابي) من رموز الحركة الإسلامية المعاصرة ، ومن مفكريها الكبار . ولعلّه في هذه المرحلة المعاصرة من أكثر الداعين لحركة التجديد في الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية ، والتجديد هي النظرية المحورية في فكره ونهجه النظري والعملي ، وهذا ما يكتشفه المتأمل ببساطة في كل كتاباته وحواراته . وهو صاحب نظر عميق وينطلق من الأصول الإسلامية الثابتة ، ويتشدد في الثوابت ويعتبرها الأساس في حركة التجديد ، ويتعامل بمرونة كبيرة مع المتغيرات والظروف وطوارق الزمن والاجتهادات البشرية مادامت ليست نصّاً ثابتاً بالوحي . .

وغرضه الأساسي من التجديد هو التأصيل الإسلامي الشامل لكل شؤون الحياة بتطبيق الدين والتدين ليس على النطاق الفردي فحسب ، وإنما على النطاق الاجتماعي ـ أيضاً ـ على مستوى العبادات والمعاملات ، في قضايا السياسة والاقتصاد . . .

لأن عبادة الله وتوحيده ينبغي أن تتحقق بمصداقية في كل شؤون حياة الإنسان ، بحيث ان هذا الإنسان يعبد الله ويوحّده في السياسة والاقتصاد والاجتماع في كل الميادين الأخرى وهذا ما يريده الدين من الإنسان .

والتخلف والانحطاط الذي تعيشه الأمة الإسلامية يرجع في جذره إلى ان عبودية الله وتوحيده لم تتحقق في كل قضايا الحياة ، كما تحققت في عهد الإسلام الأول في عصر الرسول ﷺ . .

وهو جريء فيما يقول ويطرح وينتقد ، كما أن فكره مدعاة للحوار والنقد لما يتصف به من جرأة وعمق وإبداع ، جريء لتجاوزه رأي المشهور ولو كان من السلف ، وعميق لغوصه في أعماق الفكر إلى الجذور ، وإبداع لتفرده في الرأي والفكر .

والحوار والنقد ضروري لهذه السمات ، وهي القراءة السليمة والواعية للفكر . .

والدكتور (الترابي) اليوم صاحب أوسع طرح للتجديد ، وهو يدعو للتجديد الشامل ، وليس على مستوى الفروع بل حتى الأصول لأن (الجمود في أصول الفقه الاجتهادية أشد منه في فروعها ، لأنها أخطر شأناً)[1] . وأكثر المعارضين لفكر الترابي هم من الاتجاهات التقليدية والسلفية التي تتعامل كما يقول الترابي بتقاليد الفقه بتغليظ الضوابط لدرجة التعجيز ، وتأكيد المحاذير من الفتنة والخلاف لدرجة الترهيب . كأن ليس لأحد أن يصدر بعد السلف عن رأي غير منقول ، أو أن ليس في الحرية إلا خطر الضلال والفرقة .

---

(١) الحركة الإسلامية في السودان . التطور والكسب والمنهج . د. حسن الترابي ، الخرطوم ، ط ١ ، ١٤١٠ هـ ، ص ٢٤٦ .

والفكر التجديدي عن الدكتور الترابي على صعيد النظر يتوزع في ثلاثة أبعاد :

١ ـ الفكر الإسلامي .
٢ ـ أصول الفقه الإسلامي .
٣ ـ الفكر السياسي الإسلامي .

وعلى صعيد العمل يتوزع إلى ثلاثة محاور :

١ ـ الحركة الإسلامية .
٢ ـ المجتمع الإسلامي .
٣ ـ الدولة الإسلامية .

وما يهمنا هنا هو أفكاره في قضايا الفكر الإسلامي .

والتجديد في الفكر الإسلامي هو الإطار الجامع لمفردات وعناصر واتجاهات الأبعاد الأخرى ، ومن مرتكزات منهجية التجديد عند الدكتور الترابي :

١ ـ أن يتفاعل الفكر الإسلامي وأن يتصل بالأصول الخالدة ، التي كاد أن ينقطع عنها بتقادم العهد . فالسمة المائزة في الأديان أنها وحي يوحى وليست من صنع البشر ، وآفة الأديان الكبرى أن يغشاه الوضع البشري ، وأن يحجب الناس عن أصولها الموحاة . .

وحين يتصدى علماء الدين إلى هذه الأصول الخالدة من الوحي فيشرحونها للناس ويكيفونها للتطبيق في زمان ومكان معنيين ، وما تلبث هذه الشروح وهذه التطبيقات التي تمثل الدين في ذلك الزمان والمكان أن تمتزج بالدين ، لأنها استنباط منه ، ولأنها تفاعل مع تلك الأصول ، فيأتي

زمان ينحدر فيه العلماء بهذه الشروح وهذه التطبيقات عن الأصول ، ويشتغلون بمعزل عن النبع الأصيل .

من هنا ينبغي أن يتجدد الفكر الإسلامي بالرجوع إلى الأصول الأصيلة مرة أخرى . .

٢ ـ إن الفروعية في الفقه الإسلامي الموروث واحدة من آفات الفكر الإسلامي ، لأن تعاليم الإسلام مبادىء عامة ، وقواعد مجملة ، وأحكام شرعية . وقد اعتاد الناس حين يشرحون الفقه أن يوغلوا في التفصيل ، وأن يذهبوا في التفصيل إلى درجات أكثر فأكثر ، حتى يأتي جيل آخر فيأخذ هذه التفاصيل ويفصلها . . وهذه ظاهرة واضحة جداً في الفقه الإسلامي ، أن يكتب الكاتب المتن ، ويأتي بعد ذلك من يشرح هذا المتن ، وآخر من يحشي على الشرح ، ويأتي المعلق فيزيده تفصيلاً وتفريعاً وهكذا يتدنى الفقه الإسلامي نحو الفروع .

وإذا أردت أن تقرأ الإسلام لا يمكن أن تنظر إليه نظرة كلية فتضطر إلى النظرة الجزئية .

أحكام للطهارة وأحكام للوضوء . . ما هي الصلاة جملة ؟ هذا سؤال كلي قد لا نجد عايه جواباً . وهكذا يأخذون كل أحكام الدين من حيث هي فروع منثورة فإدا سألت الفقيه : ما هو نظام الإسلام الاقتصادي لزم الصمت ، أو انطلق يحدثك عن أحكام المزارعة بالتفصيل وعن أحكام المساقاة وعن فروع الربا والبيع والإجارة والوكالة . . الخ . وهكذا في السؤال عن نظام الإسلام السياسي أفلا يكاد يتصور ذلك النظام ، وفي نفس الوقت تراه يحدثك كيف تكون الطاعة ! وكيف تكون آداب الرعية وآداب الراعي . فلا يكاد الفقيه التقليدي اليوم يتصور ما هو الإسلام في كليته . ولا

يكاد ينظر للإسلام من مقاصده ومعانيه ومبادئه العامة . .

فهذا الفكر التفريعي من آفاته الخلل في فهم وتحديد أولويات الإسلام بدرجة كبيرة كما نراه في نظر البعض فإذا نظر الناظر إلى فتاة تكشف شيئاً من جسمها ظن أن الخطر قد وقع للدين وندب حظ المسلمين ، وهذا نفسه ينظر إلى الخطر الكبير مستعمراً يغزو بلاد الإسلام ويعطل جملة الأحكام الشرعية ويقيم بدلاً منها الأحكام الوضعية ، فلا يكترث بذلك لأن هذا حرام وذاك حرام ، وقد يظن أن هذا الحرام الحقير أمره أخطر ، فتختل الأولويات فلا يدري أي الأحكام أخطر وأيهما يبدأ بها ، فهو لأنه ينظر إلى الفروع ، ولا يرى نصيب هذا الفرع في البناء الكلي . هل هو عنصر أساسي . . ؟ وهل هو جانب يعتمد عليه ؟ أم هو من الثانويات أم من المؤيدات أم من المندوبات ؟ ولا نعني بذلك أن يجنح الفكر الإسلامي نحو النظام ويتحدث عن الكليات وعن العنوان ولا يكاد يهتم أبداً بتفاصيل الإسلام وبفروعه .

والتجديد أن ننظر إلى الإسلام من أصوله ومن فروعه ، وأن نضبط الفروع بالأصول ، وأن نطبق الأصول بالفروع .

٣ ـ في الدين العلم كله علم واحد . وكل العلم هو علم بالله موجه إلى معرفته ، وكل العلم كذلك مسخر لعبادة الله . العلم الشرعي ينبغي ألا نحمله كالحمار أسفاراً بل ينبغي أن نتخذه دليلاً وآية لعبادة الله ، وإلاّ أصبح العلم علماً ظاهرياً دنيوياً . .

والعلم الطبيعي ـ أيضاً ـ ينبغي أن يسخر لعبادة الله وإلاّ أصبح علماً شكلياً . .

وبين العلم الطبيعي والعلم الشرعي فاصل ـ بحكم المصدر ـ وهو ان العلم الشرعي يؤخذ عن الرسول ﷺ نقلاً صحيحاً . بينما يؤخذ العلم

الطبيعي بالعقل الذي ينسب إلى المشاهدة والتأمل والتجربة .

وكان ينبغي أن يتناصر العلمان لأنه لا يمكن عبادة الله ولا يستقيم الإيمان إلاّ بتناصرهما . فالعلم الطبيعي يمكّن الإنسان من أن يدرك قوانين الطبيعة ، وأن يدرك وجوه التفاعل بينها ويسخر بعضها على بعض ليستنتج منها طيبات الرزق ، ووسائل الراحة واليسر فيحمد الله ويشكره ويزداد له حباً ، ويقيم حضارة تتكشف فيها العلاقات فيجد فيها مجالاً لانتصار كريم فيخاف الله ويتقيه ، ويزداد عبادة وإيماناً .

وفي العلم الراهن وفي فترات انفصام الحضارة الإسلامية انفصل علم الدين عن علم العقل كما حصل في ظهور المعتزلة حيث أرادوا أن ينفدوا عقلهم من فوق الشرع ، وأن يوجبوا على الله ـ بحكم العقل ـ واجبات معينة ، ولذلك اشتدّ عليهم الأشاعرة بأن كبلوا العقل شيئاً ما . ولكن المنهج النقلي الذي أسسه علم الحديث وانتقل من علم الحديث إلى علم التاريخ ، هذا المنهج بدأ يظهر شيئاً فشيئاً كرد فعل عندما انسحقت حركة الاعتزال . .

ولقد حدث هذا الصراع في أوربا فانتصر العلم النقلي في أول الأمر حين فرض أصحاب الكنيسة على أصحاب العلوم العقلية التجريبية تعاليم معينة ابتدعوها عن الفلك ودوران الأرض وكرويتها ولم تكن هذه في التوراة . وفي النهاية انتصر العلم والعلماء وهزموا أصحاب النقل ، وهؤلاء بدورهم اغتروا وطغوا وظنوا أنه بالعقل وحده أن تضع نظاماً وأن تنشىء دنيا . .

والتجديد هنا أن نعيد وحدة العلم في الفكر الإسلامي بين علم الدين وعلم العقل ، بين علم الشريعة وعلم الطبيعة . .

٤ ـ ينبغي أن يتكيف الفكر الإسلامي بالواقع ، بعد أن انقطع عن حياة الناس وأصبح فكراً مجرداً . ومنهج التفكير الديني الحق منهج واقعي ، والقرآن نزل منجماً بصيرة وهدى للناس في سلوكهم ومسيرتهم العملية ، وهكذا كانت السنة فالرسول ﷺ قليلاً ما يقف في الناس خطيباً يعرض عليهم ـ عرضاً نظرياً ـ وإنما كان يعلّمهم الإسلام في كل واقعة وكل حادثة .

والفكر الإسلامي اليوم فكراً تجريدياً يكاد يكون خرج من التاريخ وظل في مكان علوي لا يحس الواقع ، ولن يتسنى لنا أن نفكر تفكيراً إسلامياً إلاّ إذا عاد الواقع إلى الإسلام ، وطرحت القضايا طرحاً عملياً[1] .

٥ ـ تجديد الفكر الإسلامي وفق منهجية علمية واضحة المعالم متكاملة الشروط والأبعاد . وما يحصل من مشكلات في الفكر الإسلامي ، مشكلة الفوضى المنهجية . فقد يستبشر المرء بكثافة المبادرات الاجتهادية وإن شئت قلت الخواطر والأفكار والأبحاث والآراء ، ولكن الذي يدعو لبعض القلق ان هذا الدخول الحي لساحة الاجتهاد قد حجب ضرورة التواضع على قضية المدخل والمنهج .

فاستقاء الصادرات عن الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة يكشف عن إبهام منهجي كأنه تغافل عامد ، وتحليل المواقف الفكرية بحثاً عن منهج ضمني غير مصرح به تنتهي إلى اضطراب منهجي بعيد . وآثار غياب المنهج الهادىء الضابط جد خطيرة .

ففي الساحة مواقف جانحة توشك أن تضل بالفكر في غمرة من هذا الغموض المنهجي . فمن المنتسبين للفكر الإسلامي أناس غلو بكلمات منها « المقاصد فوق النصوص » و« روح الدين لا حروفه » و« الأولويات

---

(١) الفكر الإسلامي . . هل يتجدد ؟ . ص ٢٤ .

الناسخة » وانتهوا إلى تعطيل القطعيات من الأحكام . ومن المنتسبين إلى المسلمين أناس اتخذوا الدين شرعة وتاريخه محض تراث يلتمسون فيه العناصر الإيجابية التي توافق أهواء النهضة كما توح لهم ويطرحون السلبيات ! ومن علماء الدين تلفيقيون انتقائيون يُصرفون الأحكام حتى تصادف ضغوط الواقع ، ومحللون يعتسفون التأويلات حتى يبرروا ويمرروا ما يشتهي الغالبون . ومن أبناء المسلمين مفكرون ذوو عقائد لا دينية لكنهم تغنوا في تزييف المعاني والألفاظ الدينية وتحريفها عن مواطنها للتغرير بالمسلمين واجتياحهم بالباطل من حيث لا يدركون .

ووضوح المنهج حتى إن لم يكن صارماً هو الذي يفضح الإضلال ويقوّم الجنوح .

لذلك يلزم تأسيس المبادرات الاجتهادية جميعاً على منهج معلوم صريح والاعتصام بالمنهج المختار في تحرير مسالك الرأي ، حتى يكون الناظر الناقد على بينة من مشروعية المنهج ، لا تربكه شعاب الرأي وفرعياته ، وحتى يتواضع الفقهاء والمفكرون على معالم منهج مختار يعتصمون به لضبط مخرج الرأي ولجمع شتاته ويحتكمون إليه لضم الخلاف وتمحيص الزيف وعزل خواطر الهوى المعربد والشهوة المطلقة(١) .

٦ ـ لا مكان في الإسلام لطبقة مغلقة بنظام رسمي أو واقعي تحتكر الأحكام ، أو سلطة إصدارها ملزمة على الآخرين . ولئن كان الذين يعلمون في الإسلام لا يساوون الذين لا يعلمون ، وان العلم كسباً تتفاوت فيه حظوظ الناس حسب جدهم ووسعهم العقلي وقدرهم من الظروف المؤاتية ، إلاّ ان المسلمين أمّة هدفها التساوي والتكامل في كل شيء ، فمن

---

(١) منهجية الفقه والتشريع الإسلامي . د.حسن الترابي ، الخرطوم : دار إقرأ ، ص ٦ .

كسب مالاً إتجه نحو إنفاقه لا كنزه ، ومن كسب ولاية شارك الناس فيها بالشورى ، ومن كسب علماً وجب أن يبلغه ولا يكتمه .

وقد نميز العالم عن الذي دونه ، ولكن الكسب العلمي في الإسلام ينبغي أن يكون درجات بغير فارق طبقي ، فكل مسلم عالم بشيء نوعاً ودرجة وفوق كل ذي علم عليم يتفاعلون ويتبادلون . وكذلك واجب التدبر والتفكر في الدين خطاب شامل ، لكل مسلم كسبه من ذلك وعليه أن يجتهد اجتهاده وأن يتفاعل مع إخوانه من دونه ومن فوقه تناصحاً .

فالعلم والاجتهاد حركة مجتمع مهما برزت أعلام يؤهلهم كسبهم لقيادة التفكير أو التعبير عن الكسب العام .

لكن الفقه التقليدي المتأخر جعل الاجتهاد درجة رقى بها حتى جاوزت الإمكان وجعل الفقه اختصاص طبقة ، ولم يترك لسائر الأمّة إلاّ التلقي .

وكذلك شأن الفقه الوضعي ، فأهله مستعدون برسوخ تعاليم الكهنوت والكنيسة المحتكرة لأن يجعلوا القانون سرّاً ، يثور القانونيون إذا أراد مصلح أن يبسطه ويدونه ويوضحه . وكما اقتصرت شورى المسلمين التي قررتها الآيات على حوار محصور بين العلماء ، واقتصر الإجماع الذي نسبته الأحاديث إلى الأمة على إجماع العلماء ، بل المجتهدين . كذلك اقتصر القانون في الغرب على أهل مهنته فناً ، وعلى الطبقات المتحكمة في الناس وضعاً وأمراً .

والنظام الأمثل اليوم أن نرد إلى المصطلحات الإسلامية « العلم » « الفقه » « الاجتهاد » « الشورى » « الإجماع » شعبيتها وأن نعترف بالتفاوت والتناصح والتذاكر مع اعترافنا بضرورة الاتحاد بين المسلمين في

صياغة الأحكام التي يقتضيها الشرع في واقعهم . .[1] .

٧ ـ إن توازن الإتباع والإبداع والسلف والخلف والتقليد والاجتهاد ، أمر يمكن أن تكفله المناهج القويمة ، لكنه رهن ـ من وراء مناهج العلم وأطواره ـ بأطوار الحياة ومصير الحضارة . يعز الاجتهاد عند الانحطاط ويظهر الاستغناء بالقديم والحذر من الجديد الذي لا يطمأن إليه مادام الواقع لا يقبل على ما هو أرذل وأحط دركاً ، ويتلاشى التقليد مهما تنطح المحافظون إذا تحركت حياة المسلمين صعداً واتساعاً لأن مفاعلات التقدم والتحرر ودواعيه تعم العلم والعمل .

ولا نقول بحتمية الواقع التاريخي ، فقد يقاوم المسلمون بإرادتهم الحرة التحديات التي تتجه بهم إلى الانحطاط ، وقد يعكسوا أقدار الانحطاط المادي بمشيئة تدفع الإيمان المنبعث والعقل المستيقظ والمجاهدة النشطة وبحول الله وقوته وتوفيقه الذي يزيد المهتدي هدى وييسره لليسرى .

فلا بد من عقد الموازنة الحكيمة بين الإتباع والإبداع ، بين التقليد والاجتهاد ، حتى لا تفوتنا جدوى الاستقرار والاستمرار التاريخي والاعتصام بالأصالة والولاء لتاريخ في سياق الولاء لله ورسوله ، وحتى ندرك جدوى الحرية والتقدم ونتم واجبنا الديني فيما يلينا من ابتلاء عصري . .[2] .

تجديد أصول الفقه

التجديد في أصول الفقه الإسلامي ومنذ زمن طويل يكاد أن يكون متوقفاً ، أو يسير ببطىء شديد ، مع قناعة الكثيرين من العلماء والمفكرين

---

(١) المصدر نفسه . ص ١٣ .

(٢) المصدر نفسه . ص ٢١ .

بضرورة هذا التجديد ، إلاّ أن المحاذير في هذا العلم بالذات عند الكثيرين شديدة وقاسية ، وعند البعض أن الاحتياط وسد الذرائع والحفاظ على الوحدة والتماسك أوجب من باب القاعدة المشهورة درء المفسدة أوجب من جلب المصلحة . .

والدعوات المتعالية في هذا المجال هي تلك التي تطالب بفتح باب الاجتهاد ، وقد مضى على هذه الدعوة قرون عدة ولا مصداق واقعي لها ، ولا تقنين ، ولا اتفاق على هذا التقنين مع كثرة الداعين لهذا العمل ، وفي نظر البعض ان إغلاق باب الاجتهاد في الماضي من (اعتبره كارثة ، أو سبباً في إعاقة العقل الإسلامي وجموده ، وتشجيع التقليد الأعمى والتعصب . . واتفق أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين منذ مطلع القرن الخامس عشر للهجرة الموافق العقد التاسع من القرن العشرين حتى اليوم على ضرورة فتح باب الاجتهاد ووضع حدّ للتعصب المذهبي بين العلماء والفقهاء)[1] .

ونحن ممن يقول بحساسية هذا الحقل العلمي وضوابطه الصارمة والصلبة ، لكننا نقول فينا من هم رجال لهم من العلم والخبرة والقدرة ما يأهلهم مقامهم للقيام بدور كبير في تجديد وإصلاح أصول الفقه الإسلامي ، وإن كانت بصيغة المجامع العلمية وهذا ما يراه الشيخ الدكتور (يوسف القرضاوي) في أن فتح باب الاجتهاد يتم من خلال مجامع علمية تضم صفوة الفقهاء ، ولا يكون للدول من سلطان عليها ، ولا تترك الأمر للأفراد[2] وقد بات هذا الرأي اليوم يتواضع عليه أغلب الذين يطالبون بفتح باب الاجتهاد .

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات . منير شفيق ، ص ٩٠ .

(٢) أنظر كتابه « الحل الإسلامي . . فرضية وضرورة » . الشيخ يوسف القرضاوي ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٤ م ، ص ١٠٤ .

ومن يراقب الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة يراها اليوم أكثر جرأة وشجاعة في إبداء الرأي في هذا الحقل العلمي الدقيق وغيره ، وهذا تحول طبيعي في مسار الفكر الإسلامي بعد أن قطع هذا الشوط الطويل في مسيرة العطاء الفكري ، وتراكم هذا العطاء ، وإتصاله بالواقع أفضل وأكثر مما كان عليه سابقاً .

والدكتور (الترابي) كان ومايزال أحد الآراء الجريئة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر ، وأصول الفقه الإسلامي ، فلديه نظر في تجديد هذا العلم يطرحه ويقدمه في كل مناسبة فكرية وثقافية . وفي كتابه « تجديد أصول الفقه الإسلامي » (يقدم مشروعاً يعتبر الأكثر جرأة بمقاييس الفكر الإسلامي المعاصر الملتزم بالأصول)[1] .

وهذا الكتاب جزء من مشروع أكبر عند الدكتور (الترابي) . . .

وتجديد أصول الفقه عند الدكتور الترابي ليس نفياً أو إسقاطاً للأصول المعتبرة والثابتة في الفقه الإسلامي والتشريع الإسلامي ، وليس إضافة وإدخال أصول جديدة لم يعتبرها ويعتمدها العلماء في القديم والحديث ، بل هو تجديد في داخل هذه الأصول بتوسعة مبانيها ومقاصدها ، لتدارك ما حصل بها من انقطاع مع حركة الحياة والمجتمع لزمن طويل ، ولتقريب هذه الأصول من واقعنا بصورة عملية حيوية مناسبة ، قادرة على اعتمادها كمنهج في إنهاض وإصلاح الحياة الإسلامية . .

وهذا التجديد ليس تجديداً في الأصول للأصول بل هو حاجة ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية والحركة الإسلامية في سعيها لإصلاح الحياة الإسلامية . ولتأصيل المشروع الإسلامي الحضاري الشامل .

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات . منير شفيق ص ٩١ .

وكل من يتبصر فقه الواقع يدرك بوعي مدى الحاجة الملحة لهذا التجديد في أصول الفقه ، فهو ليس علماً آكاديمياً تجريدياً فحسب بل هو منهج التأصيل للحركة الإسلامية في برامجها وخططها ومشاريعها . . (وإذا أردنا أن نقدر ضرورة تطوير منهج أصولي في التفكير بحاجات الحركة الإسلامية الحديثة نلقها اليوم ضرورة شديدة الإلحاح . ذلك أن حركة الإسلام منذ أن تجاوزت العمومات النظرية التي طرحتها لأول عهد الدعوة لتذكر الناس بأصول الدين وكلياته التي كانت عهدئذ منكرة أو مجهولة ، ومنذ أن تقدمت إلى قضايا أكثر مساساً بالواقع وأقرب إلى تناول الفروع في الأحكام ، أصبحت مدعوة إلى أن تعالج مسائل الفقه المفصّل ، وأصبح مسيرها لا يتقدم إلاّ بالتفقه الأدق بمقتضى دين الله ـ سبحانه وتعالى ـ في مجتمعنا المعاصر ، فالناس قد سلموا أو اقتنعوا بالعمومات وغدوا يطلبون من الدعاة أن يوافوهم بالمناهج العملية لحكم المجتمع وإدارة إقتصاده ، وتنظيم حياته العامة ، ولهداية سلوك الفرد المسلم في ذلك المجتمع الحديث .

ولدى هذه المرحلة في الدعوة أدركت الحركة الإسلامية أنها غير مؤهلة تمام التأهيل لأن تجيب على هذه الأسئلة إجابات شافية .

وقد بان لها أن الفقه الذي بين يديها مهما تفنن حملته بالاستنتاجات والاستخراجات ، ومهما دققوا في الأنابيش والمراجعات لن يكون كافياً لحاجات الدعوة وتطلع المخاطبين بها . ذلك أن قطاعات واسعة من الحياة قع نشأت من جراء التطور المادي ، وهي تطرح قضايا جديدة تماماً في طبيعتها لم يتطرق إليها الفقه التقليدي ، ولأن علاقات الحياة الاجتماعية وأوضاعها تبدلت تماماً ، ولم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف عام تحقق مقتضى الدين اليوم ولا توافي

المقاصد التي يتوخاها لأن الإمكانات قد تبدلت وأسباب الحياة قد تطورت والنتائج التي تترتب عن إمضاء حكم معين بصورته السالفة قد انقلبت انقلاباً تاماً . .)[1] .

وفي نقده لأصول الفقه كخلفية منهجية ومعرفية في التجديد يطرح الدكتور الترابي القضايا التالية : ـ

أ ـ إن علم الأصول القديم قد تلبس بمفهومات المنطق الصّوري التقليدي وبأشكاله ومصطلحاته كأدوات للوضوح والاستقامة ، ومن ذلك غدا علماً نظرياً مجرداً يصلح للتأمل ، ولذلك جاء عقيماً منبتاً عن الواقع الخصب بالحياة ، ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولد فقهاً أو يمارس اجتهاداً . هكذا كان مصيره في التاريخ لم يؤذن تمام صياغته بنهضة للفقه بل يبس الفقه وتحجر من بعده إلاّ في أحوال أفلت المجتهدون فيها من المعهود الأصولي .

ب ـ إن علم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها أو تكاملت فيها أبنيته وصياغاته ، ولذلك خاطبت ولو دون تصريح الواقع المادي والحضري والإطار الاجتماعي والسياسي الذي نشأت فيه . أما أن أصول التفقه والتشريع ـ ولا أقول أصول الشرع ذاته ـ والكلام للدكتور الترابي ـ قطعية لا يرد فيها الخلاف فذلك وهم عند من لم يطلع على كتب الأصول وخلفياتها وجدلياتها .

ج ـ إن بعض أطروحات علم الأصول أو منهج الفقه والتشريع الإسلامي التقليدي وبعض مصطلحاته لا تشفي حاجات النهضة الفقهية ، ولا تناسب البيئة المادية الاجتماعية والثقافية الحاضرة . وأن منهج تفسير

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي . ص ٧ .

النصوص وتفاصيل المعاني وتصريف الأحكام وتحقيق الوقائع وتقويمها وتنزيل الأحكام عليها ، ومسالك القياس والتمثيل والاعتبار ، وتحرير مقاصد الدين وذرائع الصلاح والفساد في الطبيعة والمجتمع ، وطرائق تعبئة الرأي العام بالتناصح والشورى ، وصور التعبير عن الإرادة العامة الرشيدة بالإجماع والعرف ، وأشكال سلطان الجماعة ونظامها إمارة وقضاء . كل ذلك أمور متجددة . .

فظروف الواقع وصروف الزمن لا تحاصر علم أصول الأحكام أبداً ولا تتجاوزه بوجه مطلق لأنه مؤسس على عناصر ثابتة من شرع الله الخالد ، ولكن تلك الظروف والصروف في حولانها تنال منه بوجه ما لأنه ينطوي على عناصر كسب بشري ينحصر في نسبة الظرف وينفعل بطروء الحادثات .

د ـ إن القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة أكثر منها قضايا خاصة . ذلك أننا نريد أن نستدرك ما ضيعنا في جوانب الدين ، والذي عطل من الدين أكثره يتصل بالقضايا العامة والواجبات الكفائية . وأكثر فقهنا من ثم لا يتجه إلى الاجتهاد في العبادات الشعائرية والأحوال الشخصية فتلك أمور يتوافر فيها فقه كثير ويحفظها المسلمون كثيراً ولو ضيعوها أحياناً لا يضيعوها اعتقاداً ولا يغفلون عنها غفلة كاملة .

أما قضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية مثلاً فهي قضايا معطلة لديهم ومغفول عنها . وإلى مثل تلك المشكلات ينبغي أن يتجه همنا الأكبر في تصور الأصول الفقهية واستنباط الأحكام الفرعية ، ففي مجالها تواجهنا المشكلات والتحديات والأسئلة المحرجة . أما قضايا الفقه التي تعني الفرد المسلم في شعائره وأسرته ونحو ذلك فهي مما كان فقهنا التقليدي قد عكف عليها وأوسعها بحثاً وتنقيباً فما تحتاج منا إلاّ جهد محدود

جداً في التجديد[1] .

من هنا يطالب الدكتور الترابي توسعة بعض القواعد في أصول الفقه كالقياس والاستصحاب والمصالح المرسلة . ويقترح أصول ضابطة لهذه التوسعة حتى لا تؤدي إلى تباين المذاهب والآراء والأحكام ، وأهم هذه الضوابط التي تنظم المجتمع المسلم هو أن يتولى المسلمون بسلطان جماعتهم تدبير تسوية الخلاف ورده إلى الوحدة ، ويتم ذلك التنظيم بالشورى والاجتماع ليتشاور المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامة ، فالذي هو أعلم يبصر من هو أقل علماً ، والذي هو أقل علماً يلاحق بالمسألة من هو أكثر علماً ، ويدور بين الناس الجدل والحوار حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضية : إما بأن يتبلور رأي عام ، أو قرار يجمع عليه المسلمون أو يرجحه جمهورهم وسوادهم الأعظم . أو تكون مسألة فرعية غير ذات خطر يفوضونها إلى سلطانهم وهو من يتولى الأمر العام حسب اختصاصه . ولا بأس مع هذه الضوابط من إجماع تشريعي أو أمر حكومي .

وهناك تفاصيل أخرى يمكن مراجعتها في كتاب « تجديد أصول الفقه الإسلامي » وكتاب « منهجية الفقه والتشريع الإسلامي » .

وعن نظرات الدكتور الترابي في مجال الفكر السياسي الإسلامي يمكن مراجعتها من كتاب « نظرات في الفقه السياسي » و« المسألة الدستورية » .

وأول ما اتجه به الدكتور الترابي في تطبيق هذا المنهج التجديدي كان في إطار الحركة الإسلامية التي كان يقودها في السودان ، واعتبرها التجربة الصغرى للمجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية ، ومن هذا التجمع الإسلامي كان يبرمج مشروعه التجديدي والنهوض به على مستوى المجتمع

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي . ص ١٩ .

والدولة .

وعن هذه النظرية والتجربة يقول الترابي لقد اتجهت الحركة الإسلامية بالسودان (لأن تكون حقاً حركة تجديدية لشأن الدين بعثاً لإيمان القلوب وفكر العقول وحركة الحياة جميعاً .

فهي تجديدية من حيث أنها تجاوزت بروح تدينها المواقف الإيمانية السلبية القاصرة التي عهدها المتدينون ، وتجاوزت بفقهها الأطر المعروفة للتفقه والآثار المنقولة في الفقه ، وتجاوزت بحركتها الحدود المألوفة للإسلام أو المفروضة على المسلمين .

ولئن كان دفع الاجتهاد قد نحا بالحركة نحو تجاوز القديم وارتياد الجديد ، فإن التجديد ما كان ليتيسر لها لولا خصيصة في بيئة السودان الدينية . ذلك أن ليس في السودان فئة محافظة متمكنة تحمل التراث كطبقة العلماء والموالي المشهورة في بعض البلاد الإسلامية . ومعروف ما شكلته بعض الطبقات الدينية التقليدية من عائق لصحوة الإسلام ونهضة فكره وحركته بسبب جمودها وعصبيتها ، بل أحياناً بسبب منافعها وأهوائها التي تزين لها الاستمساك بالقديم .

ثم إن الحركة الإسلامية بالسودان إنما عاشت في القطاع الحديث من الحياة . وهذه الحداثة تؤهلها وتضطرها إلى أن تقدم فكراً دينياً متجدداً . ولئن كانت حين بدأت تعد التراث قوام هويتها وتنتسب إليه لئلا تفقد انتماءها للإسلام أو تستلب نحو الثقافات الغازية ، فقد اطمأنت بعد حين واحتاجت لأن تتخذ التراث تجربة تفتخر بها وتعتبر ولكن لا تبالي إلاّ أن تقوّمه فتنتقده أو تتجاوزه استمداداً من إمكاناته التقدمية وانطلاقاً من أصول الشريعة العلوية . وقد اشتهر الفكر التجديدي بمقولات بعض علماء الحركة

ومكتوباتهم ومداولات بعض منتدياتها الخاصة . وتباينت الأطروحات وتفاوتت اعتدالاً وغربة . ولم يكن إلاّ أن يثير بعض الخلافات وردود الفعل من الفطرة التقليدية التي تمتحن بها الأفكار الجديدة وتمحص وتهذب . وكان من أشهر محاور الجدل الفكري بين القديم والجديد [قضايا الفن في الدين ، وقضايا الحرية في الإسلام ، وقضايا أوضاع غير المسلمين ، وقضايا تحرير المرأة ، ولعلّ من أخطر تلك القضايا المتعلقة بتجديد أصول الفقه وتطوير صورها الواردة في كتب الأصوليين السلف . وتسري الروح التجديدية في أوساط الحركة الإسلامية كافة ، وإن تمثلت بوضوح في مدرسة تجديدية كأنها تنطق بها . ويمكن أن يدعى للحركة أنها تحمل فكراً عصرياً تقدمياً تعيش به في عصرها وتستشرف المستقبل المتجدد . ولربما أعانها على عدم الجمود والإنغلاق في الماضي وعلى الانفتاح والانشراح للحاضر الجديد ، أن بيئتها الخاصة في القطاع الحديث وبيئتها السودانية عامة منفتحة ثقافياً وحضارياً على التقدم العصري بخيره وشرّه ، وأنها بذلك انفتحت للتفاعل مع العصر وبخاصة مع الثقافة والتجربة الأوربية إطلاعاً وحواراً وتقبلاً لما فيه من صالح يمكن تأصيله على نيات الدين وتسخيره لعبادة الله وتكييفه بهدى الإسلام ، وتعرضاً لما فيها من طالح ينبغي الاستقلال عن فتنته واستغلال تحدياته لتعزيز صيغة الهوية والاطمئنان بحق الأصالة)[1] .

والتجديد الذي يدعو له الدكتور الترابي يرتكز على قواعد التأصيل الإسلامي التشريعي لا يتجاوزه ولا يخرج عليه ، وله من الجرأة في أن يخرج على رأي المشهور الذي ليس في منزلة النص الشرعي ، ومن حيوية هذا الفكر أن يكون مدعاة للحوار والنقد ، وقد يكون من الصعب استيعابه

---

(١) الحركة الإسلامية في السودان ـ التطور والكسب والمنهج . ص ٢٤٦ .

تطبيقياً بهذه التوسعة في الأصول والمرونة في الفروع إلاّ أن يكون الترابي هو أول من يبادر لتنزيل فكره على الواقع . وأعتقد مع هذا الوضع الشديد التخلف الذي نعيشه قد نحتاج إلى زمن طويل لاستيعاب هذه الأفكار بصورة عملية ، كما نحتاج إلى مستوى من التطور الفكري والإدراك الحضاري .

والنقد الذي تعرض له فكر الدكتور الترابي إما أنه لم يكن موضوعياً كما هو نقد الدكتور (محمود الطحان) في كتابه « مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين) . وإما أنه سطحي كما هو نقد (أبو عبد الله أحمد بن مالك) . وإما متحامل كنقد الدكتور (حيدر إبراهيم علي) في كتابه « أزمة الإسلام السياسي الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً »[1] .

والحقيقة أن فكر الترابي فكراً حيّاً وناهضاً ، وبحاجة إلى قراءة موضوعية معمقة بعيداً عن الحساسيات السياسية والمواقف الشخصية ، فهو فكر يحرك المياه الراكدة والجمود المستحكم في العقل الإسلامي .

---

(١) صدر الكتاب عن مركز الدراسات السودانية بالقاهرة ، ١٩٩١ م .

التجديد في الفكر الإسلامي الشيعي

الفكر الإسلامي الشيعي في كل دوراته التاريخية ، القديمة والحديثة والمعاصرة ، كانت له إبداعاته المبتكرة وتجديداته المتطورة في مختلف مجالات الثقافة والعلوم ، إثراء وإحياء وتجديداً للفكر الإسلامي .

من هنا كان من الضروري أن نلفت النظر إلى حركة التجديد في الفكر الشيعي إنصافاً له ، ولأهمية ما قدمه في الفكر الإسلامي من عطاء علمي رفيع متعدد الحقول والجوانب . ولأنه يراد له أن يغيب عن ساحة المشاركة الحضارية في الأمّة .

ولا يصح لنا أن نرمز للفكر الإسلامي بمدرسة واحدة ، فالفكر الإسلامي هو ما يرمز للمدرسة الإسلامية بأجمعها السنية والشيعية ، وهذا الذي كان ينبغي أن يتحقق في كل دراسات الفكر الإسلامي ، والذي لم يحصل فعلاً في أكثر دراسات الفكر الإسلامي الحديثة والمعاصرة . وإن كان لنا نقد على هذه الدراسات فهذه الإشكالية في مقدمة النقد الفكري والمنهجي . .

والفكر الإسلامي الشيعي له قابلية حيوية كبيرة على التخصيب والإبداع والتجديد أكثر حتى من الفكر الإسلامي السني ، وهذه حقيقة موضوعية على مستوى النظر لسبب جوهري معروف في إغلاق باب الاجتهاد في الفكر السني في القرن الرابع الهجري ، وعدم انغلاقه في الفكر الشيعي . والاجتهاد في الفكر الإسلامي يختزل كل مقومات وعناصر الدينامية والإبداع والتجديد لما له من قدرة على استيعاب تطورات العصر ، وملاحظة تفاعلات الزمن . .

مع ذلك لم يستفد الفكر الشيعي من كل طاقته المتجددة وما يختزله الاجتهاد من قدرة خلّاقة لا تنضب وذلك لأسباب تاريخية ومنهجية وحضارية وسياسية .

ولا يمكن لنا أن ندرس الفكر الشيعي بواقعية وموضوعية كما هي حركته على أرض الواقع بعيداً عن السياق التاريخي وملابسات الظروف الزمنية والسياسية التي أحاطت بهذا الفكر وكانت قاسية وشديدة عليه . مع ذلك استطاع هذا الفكر أن يحافظ على نبضاته التجديدية وديناميته الإبداعية على طول مسيرته ، وإن لم تكن بالمستوى الحضاري المطلوب . .

والحقيقة أن الفكر الشيعي ظلم كثيراً في الماضي وحتى في الحاضر ، فقد كانت المحاولات مستمرة وقاسية على إقصاء هذا الفكر وتهميشه من واقع الحياة الاجتماعية والفكرية . فما أكثر ما قيل وما كتب من هجوم يصل إلى درجة تكفير هذا الفكر واعتباره شركاً وإلحاداً . .

وبدرجة أقل من التكفير ما نراه في دراسات أقل ما يقال فيها أنها تفتقد الموضوعية معرفياً وأخلاقياً ، باحتوائها على مغالطات تاريخية أو فلسفية أو عقائدية لا يقول بها الفكر الشيعي أو له فهم يختلف . ونسوق دليلاً على هذا

الكلام من داخل المدرسة السنية وهو رأي المحامي (أحمد حسين يعقوب) حيث يرى (أن أهل السنة كان لهم دولة بسطت سلطانها على دار الإسلام ومدت نفوذها على كل المسلمين ، وصيغ التاريخ تحت إشرافها ، وعرضت وجهة نظرها كدولة لها السيطرة على وسائل الإعلام . وتعرضت تلك الدولة بإعلامها ومن والاها من العلماء للشيعة كحزب معارض ، وبالتالي تم عرض أفكار ووجهات الشيعة بصورة ليست موضوعية . فقد كانت دولة السنة هي الحكم وهي السلطة وهم الخصم ، ومن خلال هذا الوضع الموضوعي أبرزت لنا صورة الشيعة ، كحزب معارض لدولة الخلافة .

أما الشيعة فقد كانت حزب معارضة ، وكانت تمارس نشاطها بطريقة سرية خوفاً من بطش السلطة . وكانت ترى أن وجهات نظرها لم تعرض بصورة عادلة ، ولكنها كانت عاجزة عن التصدي لهذا العرض)[1] .

وللأسف أن بعض العلماء والمفكرين من يتجاهل بقصد أو بغير قصد الرجوع لتراث الفكر الشيعي ومصادره وكتب علمائه ومفكريه اما من باب سد الذرائع على نفسه ، أو من باب الاحتياط خوفاً من توجيه سهم النقد عليه أو لافتقاد الشجاعة الفكرية . وهذه الأسباب والذرائع لا تصمد أمام التجرد العلمي والإخلاص للعلم والمعرفة ، وأن الحكمة ضالة المؤمن أنّا وجدها أخذها كما هو الحديث الشريف . .

وكيف نبرر لأنفسنا أن نرجع ونعتمد باهتمام على مصادر وتراث الفكر اليوناني القديم والفكر الأوربي الحديث ، ونسوغ لنا الحجج بتجاهل الفكر الشيعي الذي يستمد من الإسلام أصوله ومناهجه ومقاصده .

---

(١) ـ النظام السياسي في الإسلام . رأي السنة ، رأي الشيعة ، حكم الشرع . أحمد حسين يعقوب ، عمان : د. ن ، ١٩٨٩ م ، ص ٣٠٢ .

وعلى رأي الأستاذ (منير شفيق) أن الفكر الشيعي له من الأهمية ما يوازي الفكر السني ، وأن للفكر الشيعي (إسهامات جادة ، وهامة ، يظل كل بحث عن الفكر الإسلامي المعاصر في البلدان العربية ناقصاً إن لم يدرسها)[1] .

وما نستغربه حقاً أن نجد من العلماء والمفكرين من هم على درجة كبيرة من الوعي والمعرفة والانفتاح في بعض كتبهم ما هو من مخلفات ورواسب التاريخ والذي لا يفيد القطع واليقين بالتأكيد في حق الفكر الشيعي . أو بعض التأويلات الغريبة كالذي ذكره الشيخ (محمد الخضري بك) حين قال (ومما يدل على تأثير السياسة في استنباط الأحكام أن الشيعة الإمامية متفقون في الميراث على أن ابن العم الشقيق مقدم على العم الأب ، مع قولهم جميعاً أن الإرث مداره الأقربية . فكلما كان الإنسان أقرب إلى الميت كان أحق بإرثه من الأبعد . ولذلك يقولون إن ابن العم الشقيق هذا متأخر في الإرث عن الخال لكنهم يقدمونه على العم ، ولم ذلك ؟ لأنهم ـ وهذا هو الشاهد ـ يريدون أن يكون علي بن أبي طالب متقدماً في إرث رسول الله (ص) عن العباس !)[2] .

يقابل هذا الإنغلاق تجاه الفكر الشيعي ، انفتاح رجالات هذا الفكر على المدرسة الإسلامية السنية حيث (أن الشيعة ـ وهذا رأي الدكتور أحمد كمال أبو المجد ـ يعرفون عن عقائد أهل السنة والجماعة ما لا يعرفه أكثر أهل السنة عن عقائد الشيعة ومذهبهم وآراء علمائهم وعامتهم . . وهذه المعرفة ليست قاصرة على علماء الشيعة وخاصتهم إنما يشترك فيها ـ بأقدار

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات . ص ٩ .

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي . محمد الخضري بك ، بيروت : دار القلم ، ط ١ ١٩٨٣ م ، ص ١٩٤ .

متفاوتة ـ عامتهم وغير المشتغلين بالعلم الديني منهم . بينما لا يكاد أكثر المثقفين غير المتخصصين من أهل السنة يعرفون عن الشيعة إلّا أنهم طائفة أسرفت في التشيع لعلي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وترى أنه كان أولى بالخلافة من أبي بكر وعمر . . وأنهم ـ فوق ذلك ـ أصحاب بدع يخالفون بها مذهب أهل السنة ، ويخرج بها المتطرفون منهم عن دائرة الإسلام الصحيح . .)[1] .

وأكثر من ذلك وأسوأ بشكل غريب ما يذكره الأستاذ (فهمي هويدي) حيث يقول (في زماننا ، على عهد ليس بعيداً ، خلط أحد نجوم الكتابة في مصر بين الشيعة والشيوعيين ، واعتبرهم شيئاً واحداً . ثم هاجمهم بشدة من جرّاء هذا الخلط . وشاءت الأقدار أن يطّلع أحد أساتذتنا ـ ومنه سمعت القصة ـ على المقال قبل النشر . ولولا أنه قد سارع إلى حذف تلك الفقرات لكانت فضيحة .

ولا أريد أن أعدد الأمثلة . فكل من قدر له أن يطوف بأرجاء العالم العربي لا بد أنه صادف بعضاً من آثار موقف اللامعرفة والتوجس من جانب أهل السنة تجاه الشيعة . حتى أنني سمعت من ينتسب إلى العلم والسلف في دولة عربية شقيقة يصنّف عقائد الشيعة ليس فقط باعتبارها خروجاً عن الإسلام ، ولكن بحسبانها شيئاً أدنى من عقائد أهل الكتاب والصابئة والمجوس والوثنيين ! . .)[2] .

ونماذج كثيرة من هذا القبيل تتكرر بين وقت وآخر ، في أكثر من بلد عربي وإسلامي . والذين رجعوا للفكر الشيعي أغلبهم كان لغرض نقد هذا

---

(١) حوار لا مواجهة . د. أحمد كمال أبو المجد ، ص ٢٧٠ .
(٢) أزمة الوعي الديني . فهمي هويدي ، صنعاء : دار الحكمة ، ط١ ، ١٩٨٨ م ، ص ٢٨١ .

الفكر وتوجيه سهام الهجوم عليه ، والبعض الآخر رجع لهذا الفكر بحياء وخجل . .

وما هو أشد من هذا الظلم ما تعرض له الفكر الشيعي من داخله من رجاله وعلمائه ، الذين كانوا سبباً في جموده وركود فاعليته وحيويته ، وبانغلاقه على علوم الفقه والأصول وفي دائرته الفردية الشخصية لا في دائرته الاجتماعية والحضارية ، كما غلب على هذه العلوم التجريد النظري والإفتراض المنطقي ، بعيداً عن حركة الواقع واحتياجاته الموضوعية .

والتجديد في الفكر الشيعي بالذات خلال القرون السالفة قد تركز في مجالات الفقه والأصول ، والتجديد في هذين العلمين بالذات يعتبر من أعمق أنماط التجديد في الفكر والعقل الإسلامي ، إذا أخذ هذا التجديد المنحى الحضاري الشامل لأبعاد الحياة ، وهذا الذي لم يتحقق لانحسار الفكر الشيعي عن الواقع الحياتي في أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والثقافية .

وسبق أن ذكرنا رأياً للسيد (محمد باقر الصدر) يبين فيه تقلص نطاق الهدف في حركة الاجتهاد عند الشيعة من النطاق الاجتماعي إلى النطاق الفردي حتى (ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم) .

ومن الأسباب الموضوعية في ركود الفكر الشيعي في رأي السيد (محمد باقر الصدر) ما تعرضت له حركة الاجتهاد عند الشيعة منذ ولادتها تقريباً من عزل سياسي عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي ، نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنة .

وهذا السبب الموضوعي تحول مع مرور الزمن إلى سبب ذاتي في تشكيل العقل الاجتهادي الشيعي حيث بات ينظر إلى الشريعة الإسلامية من زاويتها الفردية باعتباره المجال الممكن تطبيق الشريعة عليه[1] .

ولازالت هذه الإشكالية قائمة في الفكر الشيعي إلى هذا الوقت ، وإن بدأت تدريجياً بالانحسار كما سوف نوضح .

وقبل هذا أن تأصيل النظرية الاجتهادية في الفكر الشيعي مرّت بمرحلة مخاض وعرقلة حتى تبلورت بصيغة اتفاقية مقبولة بعد أن كان ينظر لها بعنوان إعمال الرأي الممنوع في الشريعة الإسلامية ، إلى عهد المحقق الحلي [م ٦٧٦ هـ] ، في كتابه « المعارج » حيث فرّق بين « الاجتهاد الجائز » و« الاجتهاد الممنوع » وعرف الاجتهاد الجائز (بتحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس . ولكن المرحوم الحلي كان يحصره في عمليات الاستنباط من غير ظواهر النصوص . وبعد ذلك شمل العمليات الاستنباطية ، كما شمل مسائل تحديد المواقف العملية وهي ما تنتجه الأصول العملية حين الشك في الحكم الشرعي . وربما كان لتفريق علماء السنة بين المفهومين أثره في هذا التحول فإننا نجد الغزالي في كتابه المعروف « المستصفى » لم يستعمل الكلمة في خصوص اجتهاد الرأي ، وكذلك ابن الحاجب في « مختصره » الذي شرحه العضدي)[2] .

(وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عملية الاستنباط ، وبالتالي أصبح علم الأصول العلم الضروري للاجتهاد لأنه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط .

---

(١) أنظر دراسة « الاجتهاد في الإسلام » للشيخ محمد شمس الدين ، في مجلة الاجتهاد ، العدد التاسع .

(٢) ملتقيات الفكر الإسلامي في الجزائر ، طهران ، ط١ ، ١٩٨٦ م ، ص ٤٧ .

وهـذه التطـورات التـي مـرت بهـا كلمـة الاجتهـاد كمصطلـح تـرتبـط بتطورات نفس الفكر العلمي)[1] .

والاجتهـاد فـي الفكـر الشيعـي يعنـي اليـوم (إبقـاء الـروح الإسـلاميـة الفعّالة ، الحَرِكَة ، المواكبة للتحول ، والموفرة للقدرة على الخلود ، ونفي الجمـود الممتـد ، وتعميـق الاستفـادة الأكبـر مـن تعـاليـم الإسـلام ، وضمـان الـوصـول الأقـرب إلـى واقعـه ، وتقـديـم الحلـول الأنجـع للحيـاة الإنسـانيـة ، والأجوبة القاطعة للأسئلة الحادثة المتجددة . . .

ويوفر القدرة على الرؤية الاستنباطية الصحيحة في كل المجالات ، ومنها مجال معرفة المفاهيم الإسلامية)[2] .

وتحـول آخـر يـؤرخ لـه فـي تحـولات الفكـر الشيعـي فـي مسـاراتـه بيـن الصعود والهبوط وهي مرحلة الشيخ المجدد (محمد بن الحسن الطوسي) [٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ] ، الذي يعتبر ـ كما هو رأي السيد محمد باقر الصدر ـ (حدا فاصلاً بين عصرين من عصور العلم . بين العصر العلمي التمهيدي ، والعصـر العلمـي الكـامـل ، فقـد وضـع هـذا الشيـخ الـرائـد حـدا للعصـر التمهيدي ، وبدأ به عصر العلم الذي أصبح الفقه والأصول فيه علماً له دقته وصناعته وذهنيته العلمية الخاصة)[3] .

وقد بلور الشيخ (الطوسي) نظراته التجديدية في الأصول في كتابه « العـدة فـي الأصـول » الـذي إرتقـى بـالفكـر الأصـولـي إلـى مستـوى رفيـع مـن النضج العلمي . وفي الفقه كان كتابه « المبسوط في الفقه » الذي كان معبراً

---

(١) المعالم الجديدة للأصول . السيد محمد باقر الصدر ، ص ٢٨ .
(٢) ملتقيات الفكر الإسلامي في الجزائر . ص ٤٢ .
(٣) المعالم الجديدة للأصول . ص ٥٦ .

عن تطور كبير في علم الفقه .

وهذا التطور الضخم الذي أنجزه الشيخ الطوسي في عصره لم يستمر ويتصاعد من بعده فحسب ، بل توقف عند ذلك الحد طيلة قرن كامل في المجالين الأصولي والفقهي ، وهما العلمان اللذان نبغ فيهما الفكر الشيعي بالتجديد والإبداع .

(وهذه الحقيقة بالرغم من تأكيد جملة علمائنا لها ، تدعو إلى التساؤل والاستغراب ، لأن الحركة التي قام بها الشيخ ـ الطوسي ـ في دنيا الفقه والأصول ، والمنجزات العظيمة التي حققها في هذه المجالات كان من المفروض والمترقب أن تكون قوة دافعة للعلم ، وأن تفتح لمن يخلف الشيخ من العلماء آفاقاً رحيبة للإبداع والتجديد ومواصلة السير في الطريق الذي بدأه الشيخ .

فكيف لم تأخذ أفكار الشيخ ـ الطوسي ـ وتجديداته مفعولها الطبيعي في الدفع والإغراء بمواصلة السير ؟ . . .

وقد أسند جماعة من العلماء ذلك الركود الغريب إلى ما حظي به الشيخ الطوسي من تقدير عظيم في نفوس تلامذته رفعة في أنظارهم عن مستوى النقد ، وجعل من آرائه ونظرياته شيئاً مقدساً لا يمكن أن ينال باعتراض أو يخضع لتمحيص)[1] .

وقد وصف جيل ما بعد الشيخ الطوسي بالمقلدة .

(وكانت بداية خروج الفكر العلمي عن دور التوقف النسبي على يد الفقيه المبدع « محمد بن أحمد بن إدريس » المتوفى سنة ـ ٥٩٨ هـ ـ ، إذ بث في الفكر العلمي روحاً جديدة ، وكان كتابه الفقهي « السرائر » إيذاناً

---

(١) المصدر نفسه . ص ٦٢ ـ ٦٦ .

ببلوغ الفكر العلمي في مدرسة الشيخ إلى مستوى التفاعل مع أفكار الشيخ ونقدها وتمحيصها)[1] .

وقد وصف (ابن إدريس) المرحلة التي عاصرها من الناحية العلمية في مقدمة كتابه السرائر بقوله (إني لما رأيت زهد أهل هذا العصر في علم الشريعة المحمدية ، والأحكام الإسلامية ، وتثاقلهم عن طلبها وعداوتهم لما يجهلون وتضييعهم لما يعلمون ، ورأيت ذا السن من أهل دهرنا هذه لغلبة الغباوة عليه ، مضيعاً لما استودعته الأيام مقصراً في البحث عما يجب عليه علمه حتى كأنه ابن يومه ومنتج ساعته . . . ورأيت العلم عنانه في يد الامتهان ، وميدانه قد عطل منه الرهان تداركت منه الدماء الباقي ، وتلافيت نفساً بلغت التراقي)[2] .

واستمر الفكر العلمي الشيعي في النمو والإتساع في عهد ابن إدريس ومن جاء بعده ، إلى مرحلة تحول أخرى عصفت بالفكر الشيعي كادت أن توقف في هذا الفكر أهم وأعظم مكونات القوة فيه ، وهي قوة « الاجتهاد » ، حين ظهرت « الحركة الإخبارية » في أوائل القرن الحادي عشر الهجري على يد (الميرزا محمد أمين الأسترآبادي) . (الذي أنكر الاجتهاد مطلقاً حتى بمعناه المتغير الذي قبل به فقهاء الشيعة ، وقال أنه بدعة في الدين ، وأنه لا يجوز لأحد أن يقلد غير الإمام المعصوم . وألقى الأسترآبادي بثقل مخالفته على حجية العقل ، وادعى أن البدع التي أدخلت الدين مثل جواز الاجتهاد ، والعمل بظواهر الآيات واعتبارها حجة ، وتقسيم الأخبار إلى ضعيف وغير ضعيف ، وجرح الرجال المسندة إليهم الأحاديث ، وغير ذلك من أمثالها ، إنما حصلت لاعتماد الفقهاء على

---

(١) المصدر نفسه . ص ٧٢ .

(٢) نقلاً عن المعالم الجديدة للأصول . ص ٦٩ .

العقل)[1] .

(لقد كان ظهور الحركة الإخبارية ، كارثة على حياة الشيعة العلمية والعقلية ، فقد التحق كثيرون بالإخباريين ، واستهانوا بالعقل والاستدلالات العقلية ، وحرموا التفكير في القرآن ، وبدلاً من أن يجعلوا القرآن مقياساً للحديث ، جعلوا الحديث مقياساً للقرآن)[2] .

وقد تصدى لهذه الحركة رجال كبار من المجتهدين من المدرسة الأصولية في مقدمتهم (الوحيد البهبهاني) والشيخ (مرتضى الأنصاري) .

إلى أن بدأت هذه الحركة بالتراجع التدريجي وتغلب الفكر الاجتهادي عليها ، بعد صراع عسير وطويل . فقد كان الصراع مع الإخباريين كما يقول الشيخ (مرتضى مطهري) من أصعب الصراعات داخل الفكر الشيعي ، لأن المنهج الإخباري كما يبدو ظاهرياً شديد الالتصاق بالحق ، الأمر الذي قد ينخدع به العامة من الناس ، ولهذا انتشرت بعد الأسترآبادي انتشاراً سريعاً ونافذاً ، ثم تراجعت وانهزمت وصمد الفكر الاجتهادي الشيعي الذي يشكل العقل الاستنباطي للفقيه الشيعي اليوم .

ومع أن الفكرة الإخبارية لازال لها وجود إلى هذا اليوم ، إلاّ أنه وجود ضئيل ومخذود ، ولا يكاد تأثيره يذكر .

وسبق وأن قلت لو أن الفكرة الإخبارية انتصرت على الفكرة الأصولية ـ الاجتهادية ـ لكان العقل والفكر الشيعي اليوم بنمط يختلف في صياغته وتشكيلته ومنهجيته في النظر والتفكير ، ولكان فكراً نسبة الإبداع والتجديد

---

(١) مبدأ الاجتهاد في الإسلام . الشيخ مرتضى مطهري ، ترجمة : جعفر صادق خليلي ، طهران : مؤسسة البعثة ، ط ١ ص ٣٢ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٣٨ .

فيه أقل بكثير مما هو عليه في الحاضر . .

ومع أن النظرية الاجتهادية في جوهرها تعني الإصلاح والمعاصرة والتجديد والإبداع ، إلاّ أن سيطرة الجمود على الفكر الشيعي في العقود الماضية جعل من أرضية العقل الشيعي عند الكثيرين بما في ذلك طبقة كبيرة من علماء الدين تتعامل بتحجر وتحفظ شديدين من محاولات الإصلاح والتجديد وهذه واحدة من أعقد مشكلات الفكر الشيعي في تلك العقود ، ولازال هذا الجمود حاضراً إلى هذا الوقت ، وإن كان أقل بنسب كبيرة عن العقود الماضية ، وفي نظر البعض أنه في تلاشي وانصهار تدريجي لظروف موضوعية وطبيعية معروفة . .

والشيخ (مرتضى مطهري) وهو واحد من أعلام التجديد في الفكر الشيعي ، يسوق لنا نماذج عديدة على رفض الإصلاح والتجديد عند بعض علماء الشيعة .

ومن هذه النماذج يقول الشيخ (المطهري) (لقد ارتأى المرحوم آية الله الشيخ « عبد الكريم الحائري اليزدي » ـ أعلى الله مقامه ـ ، مؤسس الحوزة العلمية في قم ، أن يطلب من عدد من الطلبة تعلم اللغات الأجنبية أو بعض العلوم كمقدمات ، لكي يستطيعوا عرض الإسلام على الطبقات المثقفة الجديدة ، وفي البلدان الأجنبية ، ولكن ما إن انتشر هذا الخبر حتى جاءت جماعات من العامة وأشباه العامة من طهران إلى قم ، وقالوا إن هذه الأموال التي يدفعها الناس باسم سهم الإمام لا يقصد بها أن تصرف لتعلم الطلبة لغة الكفار ، وأنهم سوف يفعلون كذا وكذا إذا نفذ الاقتراح .

فلما رأى المرحوم أن ذلك سيكون سبباً لانهيار الحوزة العلمية من أساسها ألغى فكرته مؤقتاً . .

وبعد ذلك بسنوات ، في عهد زعامة المرحوم آية الله السيد « أبو الحسن الأصفهاني » ـ أعلى الله مقامه ـ عقد عدد كبير من علماء النجف الأشرف وفضلائها المبرزين ـ وبعضهم اليوم من مراجع التقليد ـ اجتماعاً تبادلوا فيه وجهات النظر واتفقوا على إعادة النظر في برامج الدروس التي يدرسها الطلاب ، آخذين حاجات المسلمين الآتية بنظر الاعتبار ، وعلى الأخص تلك المسائل التي هي جزء من أصول عقائد المسلمين ، فيدخلونها في البرنامج التدريسي للطلاب ، وكان الهدف هو إخراج الحوزة العلمية في النجف من نطاق الاقتصار على الفقه والرسائل العملية .

ورفعت هذه النتائج إلى المرحوم لإقرارها ، غير أن المرحوم ، وقد سبق له أن تلقى درسه مما جرى مع المرحوم آية الله الحائري ومن أمثال ذلك ، أرسل يقول : مادمت حيّاً لا يحق لأحد أن يغير من تركيب هذه الحوزة . وأضاف : إن سهم الإمام الذي يوزّع على الطلّاب ، يجب أن يكون من أجل الفقه والأصول دون غيرهما .

ومن البديهي أن ذلك كان درساً لا ينسى للفضلاء الذين هم رؤساء الحوزة العلمية في النجف الآن)[1] .

ومحاولات عديدة في الإصلاح والتجديد قوبلت بالرفض والمقاطعة داخل المجتمع الشيعي وفي هذا الصدد تبرز أسماء كثيرة منها (الميرزا النائيني ، وكاشف الغطاء ، ومحمد رضا المظفر وآخرون . .) من الذين تعرضوا لمضايقات لتوجهاتهم الإصلاحية والتجديدية داخل الفكر الشيعي والمجتمع الشيعي .

ومن كلام الشيخ (المطهري) نقترب إلى سبب جوهري عميق في

---

(١) الاجتهاد في الإسلام . الشيخ مرتضى مطهري ، ص ٥٥ .

جمود الفكر الشيعي ، وتوقفه النسبي عن التجديد والإبداع ، وهو الجمود والإنغلاق في الحوزات العلمية والمعاهد الدينية في المجتمع الشيعي . وفي هذا الصدد يقول : (السيد محمد حسين فضل الله) وهو من أعلام التجديد في الفكر الشيعي المعاصر ، (إننا نعتقد أن الحوزة العلمية لا تمثل الموقع العلمي الذي يواجه حاجات العصر وتحدياته ، لأن المناهج المطروحة في الحوزة بحسب خطها الدراسي لا تزيد عن الفقه والأصول . فقد نفاجأ بأن الحوزة العلمية سواء في النجف أو في قم وفي غيرهما . لا تملك منهجاً دراسياً إلزامياً للقرآن ، أو الحديث ، أو لعلم الكلام ، أو الفلسفة ، أو للمفاهيم الإسلامية العامة ، أو لما يتصل بأساليب الدعوة ، أو ما إلى ذلك من القضايا التي تتصل بثقافة الإنسان الفقيه الداعية المبلغ ، الذي يمكن أن يكون حجة للإسلام في ثقافته الإسلامية الواسعة . . .

فإننا نتصور أن الحوزة تمثل في مناهجها الدراسية ، كما تمثل في طبيعته التنظيمية ، مرحلة ما قبل مائتي وثلاثمائة أو أربعمائة سنة ، ولا تمثل مرحلة العصر الذي تقدمت فيه المناهج والأساليب التربوية خطوات واسعة)[١] .

ومن المشكلات الأخرى في الفكر الشيعي إتباع السلف الذي يصل إلى درجة التقليد والثقة المطلقة بنظريات وأفكار من مضى من العلماء ، والتوقف والحرج من الخروج عن تلك النظريات والأفكار . وعن ذلك يقول السيد (محمد تقي المدرسي) وهو ـ أيضاً ـ من المجددين في الفكر الشيعي المعاصر (أنهم ـ العلماء ـ في الفقه تراهم مهتمين بالإجماع كثيراً ، حتى أنهم قد يبذلون جهداً كبيراً في التعرف على آراء الفقهاء السابقين ، يتأكدوا

---

(١) البلاد (لبنان) السنة الثالثة ، العدد ـ ٩٩ ـ ٢٩ ربيع أول ١٤١٣ هـ ـ ١٦ أيلول ١٩٩٢م .

من حصول الإجماع أو الشهرة في مسألة معينة . . كما أن بعضهم يتهيب كثيراً من مخالفة الشهرة بل الإجماع المحصل أو المنقول ، مثلاً : في باب نجاسة الشيء الذي يلاقي النجس ، يقول العلاّمة « الهمداني » بعد استعراض أدلة نجاسته وتفنيدها يقول : فمخالفتهم ـ العلماء ـ في هذه المسألة أهون ، ولكن منعتنا من ذلك وحشة الإنفراد ، وكثرة عشرات المستبدين بآرائهم ، ولنعم ما قيل . . إن مخالفة المشهور مشكل ، وموافقتهم من غير دليل أشكل . .[1] .

والذي يراجع الفقه الاستدلالي يجدكم تتكرر هذه الكلمات : لولا الشهرة ، أو لولا الإجماع المحكي لكان الرأي الكذائي مرجحاً[2] .

وعن رأيه ونقده لهذه الظاهرة يقول السيد (المدرسي) (إن لآراء السابقين الفقهية قيمة نسبية فلا يمكن قبولها بصفة مطلقة . والسؤال لماذا ؟ .

لأسباب أهمها تطور الزمان ، وحاجتنا إلى تطبيقات مناسبة للعصر الذي نعيشه خصوصاً في المسائل الحياتية . . وأن الإنسان ليس معصوماً عن الخطأ . سواء كان هذا الخطأ ناشئاً من قصور أو تقصير فإنه واقع تاريخياً . ولولا أن البشر كانوا يعتقدون بإمكانية خطأ من سبقهم في فهم حقائق الحياة لما تقدمت العلوم ، ولبقيت تصورات جيل من الأجيال حاكمة على أذهانهم إلى الأبد ، ولأغلق باب الاجتهاد في الفقه ، وتوقفت مسيرة التطور فيه)[3] .

ومع انشغال العلماء بالفقه والدراسات التقليدية ، وغياب الفكر

---

(١) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . ص ١٢٦ .
(٢) المصدر نفسه . ص ١٣٣ .
(٣) المصدر نفسه . ص ١٣١ .

الإصلاحي من وسطهم ، مع ذلك برز من هؤلاء العلماء من تصدى لقيادة نهضات كبرى وناجحة . وعن ذلك يقول الشيخ (المطهري) (في المحيط الشيعي قل ما يقتصر طرح الكلام عن الإصلاح أو النظريات الإصلاحية ، وقلّ ما بحثت مواضيع حول : ما العمل ؟ . ولكن مع كل ذلك ظهرت لدى الشيعة حركات إصلاحية خصوصاً حركات مضادة للديكتاتورية والاستعمار وبصورة أكثر وأعمق جذرية .

إننا لا نشاهد من سلسلة الحركات الإصلاحية لأهل السنة ، حركة كـ « حركة التنباك » التي قامت ضد الاستعمار البريطاني بقيادة علماء الدين ، وانتهت إلى إلغاء امتياز التنباك في إيران ، وأنهت الديكتاتورية الداخلية والاستعمار الخارجي فيها .

أو ثورة كـ «ثورة العشرين » في العراق ضد الوصاية البريطانية على ذلك البلد الإسلامي ، والتي انتهت إلى استقلال العراق . أو ثورة كـ « ثورة الدستور » ضد ديكتاتورية الحكّام الإيرانيين ، والتي انتهت إلى نظام ملكي دستوري ، أو نهضة كـ « النهضة الإسلامية » الأخيرة في إيران بقيادة العلماء .

إن هذه الثورات إنما قامت بقيادة رجال الدين الشيعة ، الذين قلّ ما نسمع عنهم أطروحات ثورية ، أو إصلاحية . فحركة التنباك بدأها علماء الدين في إيران ، وكان الزعيم الكبير المرحوم الحاج (ميرزا حسن الشيرازي) قائداً فذّاً ، أوصلها إلى الانتصار . وأن ثورة العشرين في العراق ، كانت بقيادة العلماء الشيعة من العراق ، وعلى رأسهم المجتهد الجليل السيد (ميرزا محمد تقي الشيرازي) . والحقيقة أنها قضية محيرة وذات عبرة في نفس الوقت ، أن تظهر من المرحوم (ميرزا محمد تقي الشيرازي) الذي هو مثال الزهد والتقوى وتهذيب النفس كل الصفات التي

يعبرون عنها بالانطوائية اليوم ، أن تظهر منه شخصية مجاهدة ، وكأنه مارس الجهاد والنضال في كل مراحل حياته .

أما « ثورة الدستور » في إيران عام ١٩٠٥ م فكانت بالدرجة الأولى تحت قيادة المرحومين (الأخوند ملا محمد كاظم الخراساني) و(الشيخ عبد الله المازندراني) من مراجع الدين في النجف . وشخصيتين كبيرتين من علماء الدين في طهران هما المرحوم (السيد عبد الله البهبهاني) والمرحوم (السيد محمد الطباطبائي)[١] .

وفي هذا المجال تبرز لنا واحدة أخرى من مشكلات الفكر الشيعي ، وهي عدم التأريخ للحركات الإصلاحية الشيعية ومناهجها وبرامجها وخططها ، مع ما لهذه الحركات والنهضات من معطيات ثقافية واجتماعية وحضارية لا تغفل .

وهذا النقد وبشكل أشمل يشير إليه السيد (محمد حسين فضل الله) حيث يقول في نقد التأريخ الشيعي (عندما نتحدث عن تأريخ الشيعة فإننا نتصور أن هناك مشكلة كبيرة في هذا التأريخ لأنه لم يكتب بطريقة علمية موضوعية خاضعة لكل موازين الصحة والخطأ والصواب في هذا الاتجاه . إننا نلاحظ أن هناك نوعاً من أنواع الخلل في هذا التأريخ ، بحيث أننا عندما ندرس تأريخ الأئمةعليهم السلام فإننا نجد أن الذين كتبوا عن هذا التأريخ كانوا يتحدثون عن المواقع الغيبية في شخصية الأئمةعليهم السلام في ما هي المعجزات التي ينقلونها أكثر من الخصائص الذاتية للأئمة ، وأكثر من الجوانب الحركية التي تحكم مسيرة الأئمة وعلاقتهم بالأحداث والأوضاع ، أو الذين كانوا يعيشون في ساحات الأئمة قريباً منهم)[٢] .

---

(١) الحركات الإسلامية في القرن الأخير . ص ٧٣ .
(٢) الموسم (لبنان) العدد الثامن ، المجلد الثاني ، ١٩٩٠ م ـ ١٤١١ هـ .

والمحاولة التي تذكر في هذا المجال والتي تتضمن من وجه آخر بعض خلفيات وأبعاد هذه المشكلة في الفكر الشيعي . وهي محاولة (الميرزا محمد حسين النائيني) [١٨٦٠ ـ ١٩٣٦ م] والتي كانت بائسة من حيث طريقة التعاطي معها .

حيث ألف الكتاب الشهير « تنبيه الأمة وتنزيه الملة » كتنظير إسلامي سياسي مؤصل للحركة الدستورية في إيران سنة ١٩٠٥ م ، وهي الرسالة الوحيدة المشهورة والمنضبطة في الدفاع عن مبادىء الدستور(١) وفي نظر آخر أن الكتاب يعد وثيقة نادرة تعبر عن النظرية السياسية الشيعية(٢) . وقد نفدت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٠٩ م . وقد تعرض هذا الكتاب في وقته لعاصفة شديدة من النقد والاعتراض والخلاف لم يتحملها حتى الكاتب الذي طالب بسحب النسخ وإحراقها . . لا لسبب إلاّ لأنه حاول أن يعطي رأياً فقهياً جديداً يخرج به عن المشهور أو لم يقل به أحد من فقهاء الشيعة من قبل . وهذا من أشد أنواع البؤس في الفكر .

وفي جانب آخر اختلف مع البعض الذي يصور التاريخ الشيعي بحركيته ومساراته على أنه من معوقات النهوض الحضاري في الفكر الشيعي ، لما غلب، على هذا التاريخ من قمع واضطهاد وعزل وتهميش وملاحقة ، وما تفرزه هذه الممارسات من عاطفة شديدة ، وإحساس معنوي بالظلم يدفع نحو الانطواء أو الثورة ، مع إضافة معطيات أخرى .

---

(١) الفكر السياسي الإسلامي المعاصر . أحمد عنايت ، ترجمه عن الفارسية وراجعه على الإنجليزية : د.إبراهيم الدسوقي شتا ، القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٨٩ م ، ص ٣٣٣ .

(٢) إيران من الداخل . فهمي هويدي ، القاهرة : مركز الأهرام ، ط ٢ ، ١٩٨٨ م ، ص ٦٧ .

وفي رأيي أن هذا التاريخ بهذه الحركية كان من الممكن أن يكون حافزاً نحو التطلع والتغيير والتقدم والنهضة والإصلاح والتجديد ، مع شرط أساسي هو الوعي الحضاري ، الذي بافتقاده تحول هذا التاريخ من أن يكون محركاً نحو التجديد إلى أن يكون دافعاً نحو الجمود والركود .

مع هذه المشكلات في الفكر الشيعي إلاّ أن التجديد والإبداع لم يتوقف ، بل كان متميزاً ومتقدماً ورائداً على مستوى الفكر الإسلامي . .

والفكر الشيعي اليوم مع التجربة الإسلامية في إيران يمرّ بمرحلة تحول نوعي عميق نحو التجديد والإبداع الشامل ، بعد أن توفرت الأرضية لإنزال هذا الفكر على الواقع بمساحة شاملة ، هي مساحة تطبيق الإسلام على قضايا المجتمع والدولة وشؤونهما السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية والإعلامية . . الخ .

فهناك التجديدات في الفقه الذي يشهد نهضة معرفية بنيوية واستدلالية .

فبعد أن كان الفقيه يتحرك في دائرة ضيقة ومحدودة بين الفتوىٰ والحسبة ، يأتي الإمام (الخميني) [١٩٠٣ ـ ١٩٨٩ م] ويطالب (أن يكون المجتهد محيطاً بأمور زمانه . . وليس مقبولاً للناس والشباب وحتى العوام أن يقول مرجعهم أنا لا أعطي رأياً في المسائل السياسية . ـ وكذا ـ معرفة طريقة مواجهة حيل وتزويرات الثقافة المسيطرة على العالم ، وامتلاك البصيرة والرؤية الاقتصادية ، وإدراك ظروف ونقاط القوة والضعف في قطبي الرأسمالية والشيوعية التي ترسم في الحقيقة استراتيجية السلطة على العالم . . كل ذلك من خصائص المجتهد الجامع للشرائط)[1] .

---

(١) الثقافة الإسلامية . (دمشق) العدد الثالث والأربعون ، ذو القعدة ١٤١٢ هـ =

تضاف إلى ذلك محاولة السيد (محمد الشيرازي) بإدخال العلوم الاجتماعية (السياسة والاقتصاد والاجتماع والحقوق والإدارة والدولة) في الفقه الاستدلالي . . وإدخال مادة الحكومة الإسلامية بشكل موسع في بحث الخارج ، وهو في منزلة الدراسات العليا وهي المحاولة التي بدأها الشيخ (حسين المنتظري) ولايزال ، وصدر منها عدة مجلدات بعنوان « فقه الدولة الإسلامية » .

وهناك محاولات لا تحصى اليوم في هذا المجال .

ومن الأسماء المعاصرة والبارزة في تجديد الفكر الشيعي والفكر الإسلامي السيد (محمد حسين الطباطبائي) في تفسير القرآن ، السيد (محمد باقر الصدر) في أصول الفقه والاقتصاد والفلسفة ، الشيخ (جعفر السبحاني) في العقائد والإلهيات الشيخ (مرتضى المطهري) في الفكر الإسلامي ، السيد (محمد حسين فضل الله) في الدعوة والفكر الإسلامي ، السيد (محمد تقي المدرسي) في المنطق الإسلامي ، الشيخ (محمد مهدي شمس الدين) في الاجتماع السياسي وآخرون . .

ومن المشكلات الأخرى التي تضاف إلى مشكلات الفكر الشيعي هي عدم بروز طبقة من المثقفين الأكاديميين الملتزمين ممن تجتمع فيهم المعرفة الإسلامية والمعرفة المعاصرة ، ويعول عليهم المساهمة في تجديد الفكر والثقافة ، كما هو الحال في الفكر الإسلامي السني التي برزت فيه شريحة كبيرة من المفكرين ساهمت بدرجة كبيرة في نهضة الفكر الإسلامي وتجديده ومن هؤلاء (محمد إقبال ، مالك بن نبي ، سيد قطب ، حسنْ الترابي ، راشد الغنوشي ، عبد القادر عودة ، أنور الجندي . . الخ) .

حزيران ١٩٩٢ م . ص ٥٩ .

ومن الأسماء الشيعية يبرز الدكتور (علي شريعتي) [١٩٣٣ - ١٩٧٧ م] .

والخلاصة : إن الفكر الشيعي اليوم بحاجة إلى استكشاف جديد من الشيعة والسنة ، عندئذٍ سوف نقف على كنز ثمين من المعرفة ، وعلى معين لا ينضب من الفكر والثقافة والعلم . وقد سبقنا الغرب إلى ذلك ، ففي عام ١٩٦٨ م نظم « مركز الدراسات العليا المتخصص في تاريخ الأديان بجامعة استراسبورغ الفرنسية » مؤتمراً لدراسة « الشيعة الإمامية وتاريخها العلمي والحضاري » حضره خمسة وعشرون باحثاً ، من أشهر العلماء والمستشرقين في جامعات فرنسا وبريطانيا وإيطاليا وسويسرا وبلجيكا وأمريكا ومن جامعات لبنان وإيران .

وجامعة إستراسبورغ هي من الجامعات الأوربية العريقة التي أثر عنها اهتمامها بالدراسات الشرقية والإسلامية منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي . وقد أهدت إلى المكتبة الشرقية مجموعة من الكتب والدراسات القيمة التي تتميز بالعمق والموضوعية . وقد قامت دار نشر المطبوعات الجامعية الفرنسية بطبع هذه الأبحاث ونشرها سنة ١٩٧٠ م)[١] .

ويذكر الدكتور (علي شريعتي) حينما كان في فرنسنا يقول (كنت قد تكلمت عن الإمام علي عند البروفسور « برك » في كلية « دوفرانس » ، وكان هناك أشخاص لم يعرفوا من هو « علي » وما هو أبداً ، وحتى لم يسمعوا باسمه . وقدمت بحثاً حول تاريخ الشيعة ، بعد هذا البحث الذي قدمته ، كانوا ينظرون إليّ باعتباري إنساناً متجدداً وعصرياً ومفكراً حديثاً .

---

(١) أنظر كتاب الإمام الصادق كما عرفه علماء الغرب الذي يتضمن أبحاث المؤتمر وأسماء المشاركين فيه . نقله إلى العربية د. نور الدين آل علي ، بيروت مؤسسة الوفاء الكويت : مكتبة الألفين ، ط ١ ، ١٩٨٨ م .

لماذا ؟ لأنه لم يكن لديهم هنا ما يوجب التداعي . وغداً لو تحدثت لهم عن الإمام الحسن ، لكانوا يعرفونني ، باعتباري مثقفاً عصرياً راقياً)[1] .

وهذا الاستكشاف للفكر الشيعي يتطلب كما يقول الدكتور (حسن حنفي) (إعادة النظر فيما كتب عن الشيعة الإمامية في كتبنا القديمة في علم أصول وكتب الفرق التي كتبها أهل السنة)[2] .

كما يتطلب على رأي (أحمد حسين يعقوب) (سماع وجهات نظر الشيعة ، من أئمة الشيعة ، أو من علمائها مباشرة لا بالواسطة)[3] .

كما يتطلب وهو رأي الدكتور (أحمد محمود صبحي) ـ أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب جامعة الاسكندرية ـ (أن تدرس الفرق الإسلامية وبخاصة الشيعة في نزاهة وموضوعية . . ولا يجوز لباحث أن يكتب عن مذهب أو فرقة دون الرجوع إلى كتبها المحررة بأيدي علمائها والمعبرين عنها من مفكريها معرضاً عن روايات الخصوم)[4] .

ويتطلب ـ أيضاً ـ في رأي الدكتور (أحمد كمال أبو المجد) أن (ندعو علماء السنة ـ والمثقفين منهم بصفة عامة ـ أن يعرفوا عن التشيع أكثر مما يعرفون . . وأن يتفهموا الأبعاد النفسية والإجتماعية والسياسية التي أحاطت بنشأة التشيع ووجهت مساره ، وحدّدت كثيراً من معالمه . . ولو فعل علماء أهل السنة ذلك لقطعوا نصف الطريق إلى « تعايش إسلامي

---

(١) الإنسان والإسلام . د. علي شريعتي ، ترجمة د.عباس الترجمان ، طهران : دار الصحف ، ط ١ ، ١٤١١ هـ ، ص ٩٣ .
(٢) أنظر الكتاب الثالث « الدين والنضال الوطني » من موسوعة الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ م ؛ د. حسن حنفي ، القاهرة : مكتبة مدبولي ، ط١ ، ١٩٨٩ م .
(٣) النظام السياسي في الإسلام . ص ٣٠٢ .
(٤) الفلسفة في الوطن العربي المعاصر . ص ١١٠ .

شامل » ولقطعوا الطريق على دعاة الفتنة الطائفية الذين يتبعون كالقناصة على جانبي الطريق ينتظرون الفرصة لإشعال نيران التعصب والانحياز والإنقسام . . وأن يساعدوا ـ من جانبهم ـ على إنهاء العزلة النفسية التي فرضها الشيعة على أنفسهم في ظروف تاريخية بالغة التعقيد . . وذلك بأن يتقبلوا الفقه الشيعي في الفروع تقبلهم آراء المدارس الفقهية الأربعة . . ومعلوم أن بين الفقه الجعفري ـ المنسوب إلى جعفر الصادق ـ رضي الله عنه ـ وبين فقه المدارس الفقهية السنية نسباً عريقاً وصلة وثيقة ، وتقارباً عظيماً)[1] .

وحان الوقت لأن نتجاوز القطيعة ونردم الفجوة ونقف على أرضية مشتركة وننظر إلى بعيد حيث المصير والمستقبل الواحد .

ونحكم المقاييس الحضارية التي تجمع ولا تفرق ، وتقرب ولا تبعد . لا مقاييس التكفير والفرقة الناجية ، مقاييس المستقبل لا مقاييس الماضي . .

السماحة والمحبة والعدل والسلام التي طالبنا بها الإسلام وأكّد علينا أن نطبقها كأسس وقواعد في التعامل مع غير المسلمين ، أليس من باب أولى بين المسلمين أنفسهم وإذا اختلفوا بالذات . .

لماذا الجرأة قليلة والشجاعة ضعيفة في مجال الرأي والفكر مع من نختلف معهم بحيث لا يستطيع الشخص منا أن يعلن صراحة عن رأيه وفكرته مهما خالفت الآخرين مادامت في إطار الشريعة ! .

لماذا لا نطالب بكلمة متحدة وموقف متحد بوقف النزيف الذي لا ينقطع من الكتب والمقالات والدراسات التي لا تخدم بشيء سوى تقطيع

---

(١) حوار لا مواجهة . ص ٢٨٥ .

الأوصال وتعميق الجرح الإسلامي ومزيد من خرز الخنجر في القلب الإسلامي الواحد .

وهل نترحم على مجلة « رسالة الإسلام » التي صدرت عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة في العقد السابع من القرن الرابع عشر للهجرة ، أواخر العقد الخامس من القرن العشرين للميلاد ، التي كانت بصدق وإخلاص تنبض بالوحدة وتلاقح الفكرين الإسلاميين الشيعي والسني . كما كانت مجلة « العروة الوثقى » التي أصدرها السيد (جمال الدين الأفغاني) والشيخ (محمد عبده) في باريس عام ١٣٠١ هـ ـ ١٨٨٤ م .

مع ذلك فبشائر المستقبل تلوح في الأفق ، ومن دلائله ما نراه من نقد صريح ودعوة لتنقيح التراث الإسلامي الشيعي والسني . فهذا السيد (محمد حسين فضل الله) يقول : (إننا نعتقد أنه من الضروري جداً محاولة دراسة التراث من حيث هو يمثل الواجهة الثقافية للفكر الشيعي في كل نقاط الضعف الموجودة في التراث ، أو نقاط القوة ، ولذلك فإن علينا عندما نريد أن نقدم التشيع في صورته المشرقة التي لا تبتعد عن الحقائق الإسلامية الأصيلة . فإنه لا بد لنا أن ندقق في كل ما تركه لنا الآخرون من هذا التراث ، باعتبار أن بعضاً ممن كتب في هذا التراث كانوا متخلفين في فكرهم ، وكانوا منحرفين في بعض خطوطهم الفكرية والروحية ، وقد يكون بعض هذا التراث يمثل دليلاً على جهل الذين كتبوه . ولهذا فإننا نتصور أن مثل هذا التراث لا بد أن تكون لنا هيئة تدرس انعكاسات هذا التراث على الصورة التي يقدمها عن التشيع)[1] .

---

(١) الموسم . العدد الثامن ، المجلد الثاني مصدر سابق .

ومن هذا النقد ـ أيضاً ـ ما يقوله الشيخ (محمد مهدي شمس الدين) في إشكالية القطيعة في مصادر الحديث عند الشيعة والسنة ، وفي رأيه أن هذه القطيعة لا ترتكز على الموضوعية والعلمية بقدر ما ترجع إلى موقف موروث من الشقاق السياسي ، كما يعود أيضاً إلى درجة سعة وضيق انفتاح وانغلاق ذهن الفقيه الشيعي أو الفقيه السني وخلل رؤيته لوظيفة الشريعة في الأمّة .

ويتساءل الشيخ شمس الدين (لماذا لا يعمل الشيعة بالأخبار التي تجمع شرائط الحجية عند أهل السنة ؟ لماذا لا يحترم الفقيه الشيعي السنة السنية ، السنة في كتاب البخاري والمسلم وما يسمى الصحاح وهي بطبيعة الحال لا نراها صحاحاً لماذا ؟ هل ألوف هذه الحديث كلها لا يتمتع حديث واحد منها بأي اعتبار على الإطلاق ؟ هل بذلت محاولة في درس هذه السنة ، واكتشف أنها كلها من الناحية الرسمية مجموعة أكاذيب ، أو أن الموقف الشيعي أصدر حكماً مبدئياً صارماً بأن كل ما ليس عندنا فهو باطل ؟ في بعض الحالات الأمر هكذا ، وهذا تحد للباحث الشيعي وللفقيه الشيعي .

وهذا الأمر موجود ـ أيضاً ـ عند السنة حيث يوجد موقف صارم بأن كل ما رواه الشيعة إما موضوع أو مشكوك على الأقل في صدقه بدرجةٍ تجعله غير جدير بالقبول . وإذا سألت هل بذلت محاولة سنية من علماء حديث ، علماء رجال ، ومن محدثين ومن فقهاء في فحص هذه السنة المروية عن طريق الشيعة !!)[١] .

---

(١) الإمام الصادق دراسات وبحوث . أبحاث مؤتمر الإمام الصادق الدولي ، دمشق ، المستشارية الثقافية الإيرانية ، ١٩٩١ م ، ص ٢٦ .

الفكر الإسلامي المعاصر اليوم بحاجة إلى هذه الجرأة من النقد ليأسس له دورة تاريخية حضارية جديدة ، ويدون تاريخ جديد بعيداً عن رواسب الماضي وعقلية الانغلاق وحذف الرأي الآخر لا لأسباب عقلائية أو دينية . ولعل فتح باب الاجتهاد في الفكر الإسلامي السني هو خطوة على هذا الطريق ، أو ينبغي أن يكون خطوة على هذا الطريق في أن يتلاقح حضارياً مع الفكر الإسلامي الشيعي على طريق بناء الحضارة الإسلامية .

ضوابط التجديد في الفكر الإسلامي

التجديد في الفكر الإسلامي ليس مطلقاً ولا منفلتاً أو متحرراً من الضوابط .

وهذا هو الفارق الجوهري المميز بين التجديد في الفكر الإسلامي وبين التجديد في الفهم الآخر العلماني أو التوفيقي أو الاشتراكي وما أشبه ، الذي لا يرى شرطا الالتزام بضوابط محددة ومتفقة ، كما هو المنهج في الفكر الأوربي الذي من سماته التحرر وإطلاق العقل بحريته التامة ، وهذا ما يفسر نشأة الإتجاهات العبثية واللاإرادية وإلى اتجاهات هي أقرب إلى الخرافات والأساطير وإن كانت بعنوان العلم والتقدم .

بينما الضوابط في الفكر الإسلامي هي مصدر شرعية التجديد وسلامة المنهجية ، فلا تجديد من غير ضوابط . وهذه الضوابط ليست لامتصاص روحية التجديد وتخفيض قدرته ، كما قد يفهم البعض . كالذي فهم أن الهدف في كل شيء هو تقييد للفكر وتعطيل للخيال . كما أنكر (برجسون) (غائية الحقيقة على أساس أن الغائية تجعل الزمان باطلاً . وهو يرى أن

أبواب المستقبل يجب أن تظل مفتوحة على مصراعيها أمام الحقيقة ، وإلاّ فإنها تكون حرة وخالقة . وإذا كانت الغائية معناها تنفيذ خطة للوصول إلى هدف أو غرض سبق تحديده ، فلا شك في أنها تجعل الزمان غير حقيقي)[1] .

وبهذه الضوابط ترتفع الشبهات أمام التجديد ، ولا داعي عندئذٍ للاحتياط وسد الذرائع ، لأننا ندعو إلى التجديد الرشيد وترشيد التجديد .

ومن هذه الضوابط : ـ

أولاً : عدم تجاوز النص . وهذا من أهم ضوابط التجديد في الفكر الإسلامي ، فالتجديد ليس خروجاً على النص بل هو التزام به ، وترشيد بهديه ، وبصيرة من العمل على نور وهدى . فالنص هو الأرجح في تحديد المصلحة فهو المعيار .

ولا يصح تجاوز النص تحت عنوان روح الشريعة التي ليس لها قيد ، وينتقد هذه الدعوة الدكتور (محمد سعيد البوطي) التي يراها دعوة هائجة اليوم ، (على بعض الألسنة والأقلام ، إلى اجتهاد يتجاوز ما يسمونه « نصوص الشريعة الضيقة » إلى ما يعبرون عنه بـ « روحها الطليقة » إنما هي في الحقيقة دعوة إلى تجاوز الشريعة في كليّها ومجموعها ، خلال جسور يسمونها : روحها الطليقة .

ذلك لأن روح الشريعة ، هي تلك التي تنبض داخل نصوصها ، فإذا استخرجت منها ، تبددت الروح أخيلة وأوهاماً ممزقة متناقضة في رؤوس ذوي الهواجس والأهواء)[2] .

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام . ص ٦٥ .
(٢) حوار حول مشكلات حضارية . ص ١٤٦ .

فالتجديد إذن ليس تبديلاً لحقائق الدين بالزيادة أو بالنقيصة . وليس التجديد (نقيضاً لـ « اكتمال الدين وثباته » ، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة ، والأمور المستحدثة ، والضمان لبقاء الأصول صالحة دائماً لكل زمان ومكان)[1] .

كما لا يجوز بعنوان التجديد تأويل النصوص بطريقة مخلة ، أو تعطيل بعضها بحجة عدم القدرة على تطبيقها . كما يفهم البعض النص الإسلامي من قضية المرأة ، من أنه نص لا يمكن تطبيقه في الحياة الاجتماعية المعاصرة ، فلا ملجأ عندئذٍ إلاّ التأويل أو التعطيل .

وهذه جدلية شائكة بين النص والواقع ، وهل أن الواقع يؤول النص كما في نظر البعض كالدكتور حسن حنفي ، أم أن النص يطبق على كليته من غير النظر إلى الواقع كما هو نظر بعض السلفيين ، في حين أن المسألة فيها تفصيل ، وإن كان الغالب تطبيق النص بشروط الواقع من غير خروج على القواعد .

ثانياً : عدم الإخلال بالقواعد والأصول . التي تهندس المنهجية المعتبرة في تقنين عملية التجديد في الفكر الإسلامي ، وهناك تشديد صارم عند العلماء بالالتزام بهذه القواعد والأصول . فليس التجديد عفوياً أو عشوائياً بل هو في إطار قواعد ثابتة وأصول راسخة ، وبها يُقوّم التجديد إن كان سليماً أو خاطئاً ، وبها يرشّد .

ولا اعتبار لتجديد لا يتأطر بهذه القواعد المنضبطة والمؤصلة

---

(١) معالم المنهج الإسلامي . د . محمد عمارة ، القاهرة : دار الشروق ، إصدار الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن . ط ٢ ، ١٩٩١ م ، ص ٩٥ .

تشريعياً .

ثالثاً : المنهج الإسلامي . فالتجديد في الفكر الإسلامي لا يصح إلاّ بالمنهج الإسلامي ، ولا يجوز أن نستعير منهجاً من خارج الإسلام لنعتمده في التجديد .

وهذا نقد للإتجاهات الفكرية التي حاولت أن تجدد الفكر الإسلامي بالمناهج الفكرية والفلسفية الأوربية ، « الوجودية » أو « البنيوية » أو « الوضعية المنطقية » أو « الماركسية » أو « الرأسمالية » وما شاكل ذلك .

وهذه المحاولات وغيرها ليست تجديداً في الفكر الإسلامي للملاحظات التالية : ـ

أ ـ لكل فكر روح خاصة تنعكس من مضمونه ومحتوياته وتتبلور في معالمه وسماته الظاهرة . والفارق جوهري وكبير بين روح الفكر الإسلامي وروح الفكر الأوربي ولا تجانس بينهما في هذه الروح العامة .

ب ـ إن لكل فكر وعلم منهجاً خاصاً تتكامل فيه الأصول والفروع وتتوازن وتتجادل بضبط منطقي دقيق ، بحيث لا نستطيع أن نفهم هذا الفكر وهذا العلم بصورة واضحة وشاملة إلاّ من خلال هذا المنهج . فليس (سواء البحث عن علم النفس ، وعلم الطبيعة !! وليس سواء المناهج المتبعة في علم الدين ، والفقه وعلم الجيولوجيا !! والخطأ في اختيار المنهج المناسب لطبيعة البحث ، هو التسوية بين كل الموضوعات ، في مناهج البحث ، واستخدام وسائل بعيدة عن طبيعة كل موضوع ، ذلك لأن الوسيلة غير المناسبة ستؤدي ـ بالطبع ـ إلى نتيجة غير صحيحة ! .

ولقد تنبه العلماء ـ حديثاً ـ إلى الفرق بين الموضوعات في مناهج البحث ، فأخذوا يضعون لكل علم ، منهجاً يخصه ويتناسب معه ، ونجحوا

بذلك ، في تجنب أخطاء كبيرة . . ولكن لا يزال فريق منهم يحاول ـ اليوم ـ أن يعرف بعض الموضوعات ، بما هو بعيد عنها من المناهج ، فمثلاً يحاول إخضاع علم النفس لمنهج علم الطبيعة ، وإخضاع علم الدين لمنهج علم الكيمياء ، وينكر من الدين ما لا تؤيده البحوث التجريبية)[1] .

وقد فشلت كل المحاولات القديمة في تطبيق المناهج الطبيعية على العلوم الاجتماعية لتحويلها إلى علوم حيادية صارمة المنطق والقانون والاطراد .

فالفكر الإسلامي لا يمكن أن يفهم ويتقن ويستوعب إلّا بمنهجه الخاص . وهذا ما يفسر الأخطاء الكبيرة في أبحاث ودراسات وحفريات علماء الاستشراق في دراسة الفكر الإسلامي ، مع ما بذلوه من جهد وبحث وتحقيق .

ج ـ كيف نحكم فكراً بشرياً على فكر إلهي ، بين فكر يحتمل الخطأ وفكر لا يحتمل الخطأ ، بين فكر ناقص ومحدود وفكر كامل غير محدود إلى ما هنالك من مفارقات . .

د ـ إن هذه الفلسفات الأوربية التي نحكمها في تقويم الفكر الإسلامي كما هي أعمال (محمد أركون) و(محمد عابد الجابري) و(عبد الله العروي) وآخرون ، وهذه الفلسفات في موطنها تعاني من أزمة ونقد وانشقاق ، فالوجودية والشيوعية في حكم المنقرضة ، والبنوية في أزمة وانشقاق وكذا الوضعية المنطقية وكثير من الفلسفات هذا وضعها اليوم في أوربا .

رابعاً : الثابت والمتغير في الإسلام . وهذا من توازنات الفكر

---

(١) المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه . السيد محمد تقي المدرسي ، ص ٣٢٥ .

الإسلامي ، ومن قوانين الحياة الإنسانية ، ومن قواعد التطور والتجديد في الفكر والحياة والمجتمع .

فالثابت من غير المتغير يعني الجمود والتوقف والظرفية والانقراض ، والمتغير من غير الثابت يعني الفوضى والاضطراب والانقراض .

الثابت هو قاعد المتغير وموجهه ومرشده ، والمتغير هو دوام الثابت واستمراريته . فلا روح للثابت من غير المتغير ، ولا روح للمتغير من غير الثابت .

(ومن أجلى مظاهر التوازن والوسطية التي يتميز بها « نظام الإسلام » وبالتالي يتميز بها مجتمعه عن غيره : التوازن بين الثبات والتطور ، أو الثبات والمرونة . فهو يجمع بينهما في تناسق مبدع ، واضعاً كلًّا منهما في موضعه الصحيح . . الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى ، والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور .

وهذه الخصيصة البارزة لرسالة الإسلام ، لا توجد في شريعة سماوية ولا وضعية . . . ونستطيع أن نحدد مجال الثبات ، ومجال المرونة ، في شريعة الإسلام ورسالته الشاملة الخالدة ، فتقول :

إنه الثبات على الأهداف والغايات ، والمرونة في الوسائل والأساليب .

الثبات على الأصول والكليات ، والمرونة في الفروع والجزئيات .

الثبات على القيم الدينية والأخلاقية ، والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية)[1] .

---

(١) الخصائص العامة للإسلام . د.يوسف القرضاوي ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط٣ ، ١٩٨٦ م ، ص ١٩٤ .

ومن الإسلاميين من ينتقد هذه القاعدة كجمال سلطان الذي يعتقد (أن هذا المصطلح غير مضبوط علمياً ، وليس محدد الدلالة ، وأتحدى أحداً منهم أن يدلّني على معنى علمي مضبوط لما هو « الثابت » وما هو « المتغير » من الدين ، على أن يرفق حديثه بالبينة والدليل .

والحقيقة أن عدم وضوح الدلالة في هذا المصطلح وأشباهه ، هو أمر مقصود ، وذلك لإشاعة أجواء من الضبابية الفكرية ، والتميع العلمي ، وإرباك العقل الإسلامي للهاثه خلف مصطلحات جديدة طريفة ، ترهق الباحث بقدر ما تغريه بسهولة استعماله ، ورشاقة تكوينها ، حتى لو كانت بلا طائل ولا قيمة)[1] .

ماذا يريد أن يقول صاحب هذا الرأي ! هل يريد أن يقول أن ليس في الإسلام هذه القاعدة الثابت والمتغير ، أم أن الإسلام كله ثابت ، أم كله متغير ! .

ولم أجد في كتابات العلماء المفكرين الإسلاميين المعاصرين من اعترض على هذه القاعدة ، بل هي كتابات تأصل هذه القاعدة فكرياً وتشريعياً واجتماعياً ، ويعتبرها الدكتور (يوسف القرضاوي) من روائع الإعجاز في الدين[2] .

وفصل الحديث عنها علماء ومفكرون من السنة والشيعة ، ومن هذه الكتابات « الخصائص العامة للإسلام » للدكتور القرضاوي و« خصائص التصور الإسلامي ومقوماته » لسيد قطب ، و« الدين والتجديد » للدكتور حسن الترابي ، و« التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده » للسيد محمد تقي

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي . ص ٥٨ .
(٢) الخصائص العامة للإسلام . ص ١٩٥ .

المدرسي ، وآخرون . .

خامساً : المصطلح الإسلامي . تجديد الفكر الإسلامي ينبغي أن يكون وفق المفهوم والمصطلح الإسلامي ، وهذا الضابط إنما يطرح لما يثار من إشكالية في عدم دقة وضبط المصطلحات المعاصرة وتداخلها ، واستعارة المفاهيم من الفلسفات الأوربية وإعطاءها مضامين إسلامية ، وتقريبها للمفاهيم الإسلامية كـ « الديمقراطية » و« الشورى » و« الاشتراكية » و« العدالة الاجتماعية » وما أشبه .

حتى برزت في الوسط الإسلامي مصطلحات تفتقد الدقة والدلالة كـ « الاشتراكية الإسلامية » ، و« العلمانية الإسلامية » و« القومية الإسلامية » و« الديمقراطية الإسلامية » . . الخ .

من هنا كان الضبط في اختيار المصطلح والمفهوم ، لأن (دقة المفهوم مسألة أساسية في كل فكر ، والقرآن المجيد كان قد أكد على ضرورة أن يكون المصطلح دقيقاً ويعني معنى واحد ، ففي قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا أنظرنا . . ﴾ الآية ١٠٤ ، سورة البقرة ـ . تحديداً في دقة استخدام المصطلح .

بل أنه سبحانه وتعالى قد علم آدم الأسماء ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾ ـ البقرة ـ الآية ٣١ .

ويعلّق الجاحظ على هذه الآية بقوله : وعلمه جميع الأسماء بجميع المعاني ، ولا يجوز أن يعلّمه الأسماء ويدع المعنى ، ويعلمه الدلالة ولا يضع المدلول عليه ، والاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي)[1] .

(١) الفكر الإسلامي المعاصر نظرات في مساره وقضاياه . قيس خزعل العزاوي ←

وبين الاسم والتّسمية والمسمّى فروق دلالية (الاسم والأسماء أقرب إلى التحديد والمصطلحات العقائدية من التسمية والأسامي الأقرب إلى التعبيرات الإنشائية واللفظية . الاسم لا اشتقاق فيه في حين أن التسمية تكون اشتقاقية . الاسم محدد مقنن في حين أن التسمية لا نهاية لها ، وحرة تعبر عن قيم ومبادىء إنسانية عامة . أما المسمى فهو الشيء الذي له تسمية ويطلق عليه اسم . ومن ثم تكون علاقة الاسم بالتسمية بالمسمى علاقة اللفظ بالمعنى بالشيء ، الاسم هو اللفظ ، والتسمية هي المعنى ، والمسمى هو الشيء ، وإذا كانت الأسماء والتسميات مجرد مواضعات فإن التسميات حقائق وأشياء)[1] .

وفي إشكالية المصطلح يُوجه النقد للدكتور (محمد عابد الجابري) الذي يستعين بمصطلحات الفكر الغربي في دراسة التراث العربي الإسلامي ، فليس (التكلم بالمصطلحات العلمية أو بالعبارات الأكثر عصرية في العلوم الاجتماعية أو اللسانية أو الفلسفية هو الأقرب إلى « التجديد » ، نعني تجديد الرؤية وتحرير « العقل » ، وإنما قد يكون العكس هو الصحيح . إذ غالباً ما يعكس هذا استمرار الموقف التقليدي ، نعني استنساخ الآخر والاعتماد عليه في التفكير)[2] .

وذات الإشكالية تؤخذ على (محمد أركون) في دراسته النقدية للفكر الإسلامي .

من هنا كان التأكيد على المفهوم والمصطلح الإسلامي في تجديد

= بيروت : دار الرازي ، ط١ ، ١٩٩٢ م ، ص ١٦٣ .

(١) من العقيدة إلى الثورة . حسن حنفي ، ج ٢ ص ٥٤١ .

(٢) المستقبل العربي - بيروت - العدد ١٦٢ ، ٨/١٩٩٢ م . نقد على كتاب « التراث والحداثة » للدكتور الجابري .

الفكر الإسلامي .

وفي البحث الأصولي (تعتبر الدلالة اللغوية هي معيار التفسير والتوضيح ، فما أفادته الدلالة اللغوية عن طريق القطع والجزم يدخل ضمن حكم النصوص القاطعة ، وما أفادته الدلالة اللغوية عن طريق الظن خضع لقواعد الاجتهاد ، وتثبت الدلالة اللغوية للكلمة العربية عن طريق النقل المتواتر والاستعمال المتكرر ، كما تثبت عن طريق الاستنباط العقلي المؤكد بالنقل عن علماء اللغة أو استعمالهم للألفاظ اللغوية)[1] .

---

(١) العربي ـ الكويت ـ السنة الحادية والثلاثون ، العدد ٣٥٦ ، يوليو ١٩٨٨ م .

نظرتنا في تجديد الفكر الإسلامي

تجديد الفكر الإسلامي مشروع بذاته ، ويحتاج إلى جهد علمي رصين ، وحان الوقت الذي نبرز فيه نبوغ الفكر الإسلامي وعبقريته الحضارية الفذّة ، خصوصاً وأننا على أعتاب دورة تاريخية جديدة يشهدها العالم اليوم حيث التحولات الكبرى ، والتقدم السريع على المستويات كافة ، والتطورات تتلاحق بشكل مذهل من أصغر الأمور إلى أكبرها ، حتى بات من الصعب السيطرة عليها .

والفكر الإسلامي اليوم مطالب بأن يمارس دوره التاريخي ، ومسؤولياته الحضارية وهذا يتوقف على إنهاض الفكر الإسلامي من داخله بالتجديد والتأصيل .

ومنهجية تجديد الفكر الإسلامي في عمومها وكليتها تتوزع على محورين أساسيين هما :

المحور الأول : هدم كل ما علق بالفكر الإسلامي من رواسب الجهل والهوى ، وإزالة كل ما دخل عليه من فكر وافد وثقافة دخيلة ، حتى يظهر

على حقيقته لامعاً ناصعاً أصيلاً في جوهره ومكوناته .

المحور الثاني : استظهار واستكشاف كل كنوز الفكر الإسلامي ، حتى يبرز على حقيقته شاملاً متكاملاً متوازناً ربانياً واقعياً . .

وعن المحور الأول التجديد السلبي « الهدم » هو الآخر يتوزع إلى بعدين :

١ ـ هدم الأفكار والنظريات والمناهج من الداخل الإسلامي .

٢ ـ هدم الأفكار والنظريات والمناهج من الخارج الإسلامي الوافد .

والقاعدة : أن التجديد السلبي يسبق التجديد الإيجابي ﴿ **يزكيهم ويعلّمهم** ﴾[1] التزكية هدم وتطهير والتعليم بناء وتطوير .

والقاعدة : تجديد الداخل يتقدم على تجديد الخارج ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾[2] .

ومشكلات الفكر في الداخل الإسلامي التي بحاجة إلى هدم عبر التجديد السلبي على قسمين :

١ ـ مشكلات فكرية ناشئة من النظرية الإسلامية .

٢ ـ مشكلات فكرية ناشئة من التطبيق الإسلامي .

ومشكلات الفكر من الخارج الإسلامي على قسمين ـ أيضاً ـ :

١ ـ مشكلات الفكر الوافد من القديم .

٢ ـ مشكلات الفكر الوافد من الحديث .

---

(١) القرآن الكريم ، سورة الجمعة ، آية ٢ .
(٢) القرآن الكريم ، سورة الرعد ، آية ١١ .

والفكر الوافد من القديم في مجالين : ـ

١ ـ عقلي من اليونان .
٢ ـ نفسي من الهند وإيران .

والعقلي على قسمين :

١ ـ فلسفي .
٢ ـ منطقي .

والفلسفي على قسمين :

١ ـ الفلسفة المشائية لأرسطوطاليس .
٢ ـ الفلسفة الإشراقية لأفلاطون .

والفكر الوافد من الحديث على قسمين : ـ

١ ـ الفكر الوافد من المدنية الرأسمالية .
٢ ـ الفكر الوافد من المدنية الشيوعية .

قسمات الفكر الوافد من الرأسمالية : ـ

١ ـ العلمانية . فصل الدين عن الدولة والمجتمع .
٢ ـ الليبرالية وقسماتها العقلانية ، التحرر ، الفردية .
٣ ـ الديمقراطية وقسماتها التعددية ، الحريات .

قسمات الفكر الوافد من الشيوعية : ـ

١ ـ الاشتراكية ـ العدالة الاجتماعية .
٢ ـ العلمانية ـ القضاء على الدين .
٣ ـ التقدمية ـ التحرر والثورية .

المحور الثاني : كنوز الفكر الإسلامي وبدائله « التجديد الإيجابي »
على صعيدين :

١ ـ الفرد .
٢ ـ المجتمع .

الفرد على أبعاد ثلاثة : ـ

١ ـ النفس . يقابلها الشهوات والغرائز .
٢ ـ العقل . يقابله الهوى والجهل .
٣ ـ البدن . يقابله المرض .

والمجتمع على أبعاد :

١ ـ العائلة .
٢ ـ الجماعة .
٣ ـ الأمّة .
٤ ـ الإنسانية .

والعائلة على ثلاثة ركائز :

١ ـ الرجل .
٢ ـ المرأة .
٣ ـ الأولاد .

الجماعة على هذه الأقسام : [اجتماعية ، ثقافية ، سياسية ، اقتصادية ، إعلامية ، مهنية ، تربوية ، . . . الخ] .

الأمّة على دينين : [مسلم ، وغير مسلم] .

غير المسلم على قسمين :

١ ـ كتابي . [المسيحية ، اليهودية] .

٢ ـ وثني .

والإنسانية على تفريعاتها الحضارية والدينية والجغرافية . . .

هذه هي صورة الموضوع الذي يتعايش فيه الفكر الإسلامي ويتفاعل معه .

أما صورة النظرية ، فإن الفكر الإسلامي أو الإسلام فإن سماته وخصائصه هي :

١ ـ الربانية : فالفكر الإسلامي ليس وضعاً بشرياً ، بل هو تنزيل إلهي رباني ، بعيد عن النقص والجهل والظلم التي هي سمات بشرية .

٢ ـ الشمولية : شمول الزمان والمكان ، شمول الأبعاد المختلفة [السياسة ، الثقافة ، الاجتماع ، الاقتصاد ، التربية ، . . الخ] .

٣ ـ التوازن : توازن [الفرد والمجتمع ، الروحي والمادي ، الدنيا والآخرة . . الخ] .

٤ ـ الخلود والعالمية والثبات : الخلود مدى الزمان والمكان ، العالمية لكل البشرية بغض النظر عن اللون واللسان والعرق والقومية . الثبات لا تبديل فيه ولا تغيير .

٥ ـ الواقعية : فهو ليس مُثل لا تطبق في العبادات والأخلاق والأحكام .

٦ ـ الوضوح والبيان : بعيداً عن التعقيد فهو فصيح وبليغ .

هذه صورة عامة مبسطة وواضحة اقتضتها بديهيات المنطق في رسم صورة القضية التي يراد تصورها ومعالجتها .

ومناهج التجديد في الفكر الإسلامي هي مصادر التشريع الإسلامي الأربعة المعروفة [القرآن ، السنة ، الإجماع ، العقل] .

والمنهجية هي منهجية أصول الفقه الإسلامي ، بالإضافة إلى العلوم الاجتماعية الحديثة بعد تنقيحها وتأصيلها وصياغتها إسلامياً .

أبعاد تجديد الفكر الإسلامي :

الإلهيات : أو التوحيد أو علم العقائد . فأول العلم معرفة الله ، وكل العلوم والمناهج والنظريات والأفكار ينبغي أن ترجع إلى مصدر واحد هو التوحيد ، وهو القيمة العليا ، وقمة العلوم . وأخطر شيء أن يتعرض علم التوحيد أو العقائد أو الإلهيات إلى الشبهات والضلالات ، والتوحيد (ليس مادة دراسية ، بل بصيرة لفهم أية مادة دراسية أخرى ، أنه صبغة الله ، أنه برنامج المعرفة ، إطار التفكر ، سبيل إلى العلم بالحقائق ، هدى ونور وضياء . ولذلك لا ينبغي حصر موضوع التوحيد في زاوية وفصله عن غيره من الموضوعات ، بل لا بد من بسطه على كل موضوع دراسي ، وجعل كل شيء يعرف بالله . لأنه ليس أي شيء أظهر من الله)[1] .

ومن الضروري تصفية هذا الحقل بالذات من كل الأفكار والتصورات والضلالات البشرية التي نفذت إلى الفلسفة وعلم الكلام .

وأن نعيد للتوحيد وعقائد الإسلام الأخرى الوضوح والبساطة والفطرية بعيداً عن تعقيدات الفلسفة وعلم الكلام . وتحويلها أي الإلهيات

---

(١) الفكر الإسلامي مواجهة حضارية . السيد محمد تقي المدرسي ، بيروت ، دار البيان ط ٥ ، ١٩٨٨ م ، ص ٢٣ .

أو العقائد ، من مادة لا يفهمها إلاّ العلماء إلى مادة يفهمها عامة الناس ، ومن المنابع الإسلامية الصافية الأصيلة ، لا من الفلسفات الإغريقية وغيرها .

وأن لا تكون الإلهيات مادة للجدل ، أو عقلية بحتة ، أو مبهمة وغامضة ، بل أن تكون عقلية لكنها واضحة ، وأن تكون نقلية بينة .

الفقه : أن نعيد للفقه روحه للحياة باعتباره الذي يقنن شرعياً أعمال الإنسان في العبادات والمعاملات ، وأن يكون فقهاً واقعياً ويقينياً قدر المستطاع لا أن تكون أغلب مسائله تعتمد على الظن والفرض ، وأن نوجه الفقه من فقه الفرد والأحوال الشخصية إلى فقه المجتمع والدولة ، وبالتالي إلى فقه الاقتصاد ، والاجتماع ، والتربية ، والسياسة ، والإعلام ، والثقافة ، والعلاقات الدولية ، والحقوق وما أشبه .

وأن نتجاوز في الفقه روحية التقليد بعنوان المشهور وسد الذرائع وغيرها من العناوين وكما يقول الشيخ (مرتضى الأنصاري) إن الفقيه (عليه أن يستفرغ وسعه ، ويتبع نظره ويتبعه سواء تأخر عن الناقل أم عاصره ، سواء أدى فكره إلى الموافقة له أم المخالفة كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلة وغيرها) .

وأن يأخذ الفقه بالاعتبار كل جوانب الكتاب والسنة ، بعد أن تم استبعاد قسماً كبيراً من الروايات عن عملية الاستنباط على أساس أنها روايات أخلاقية وإرشادية .

وأن تحذف الأقسام التي لا إبتلاء لها في الواقع المعاصر .

وأن يكون الفقه الإسلامي أكثر انفتاحاً وتفاعلاً مع التطورات المتقادمة وأن يعطي رأياً في الحوادث الواقعة ، مواكبة لتقنين الحياة والواقع

المعاش .

أصول الفقه : أصول الفقه من العلوم الأصيلة التي ابتكرها الإسلام ، وكان علماً جديداً لم تألفه البشرية من قبل . وإذا كان التشريع والاجتهاد الإسلامي هومحور هذا العلم فعليه أن يغطي ويستوعب مرافق الحياة كافة ، وهذا يعني أن يكون أصول الفقه منهجاً لأصول البحث في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والإعلام والتربية والثقافة والعلاقات الدولية ، بمعنى أن قواعد هذه العلوم ترجع إلى قواعد وأصول ومقاصد ومناهج التشريع الإسلامي « أصول الفقه » .

وأن يصفى هذا العلم من المباحث الكلامية والفلسفية والمنطقية الدخيلة عليه لا من الإسلام وإنما من المنطق اليوناني . كما ويخرج من تحجره وتعقيداته في عباراته وألفاظه ، فليس العلم في المباني بل في المعاني ، وأن يصاغ صياغة حديثة عصرية ، وأن يستفيد من العلوم الاجتماعية الحديثة ، ويخرج عن إشكاليات الجدل والفرضيات ، وكثيراً ما نجد مباحث وأقسام بعد أن يشرحها المصنف يخلص إلى نتيجة أن لا ثمرة تذكر في هذا الموضوع ، كما أن بعض المباحث حصلت فيها تطورات كبيرة كمباحث الوضع واللغة في مقدمات علم الأصول .

كما أن علم الأصول يحتاج أن يقترب كثيراً من القرآن ، لا أن يكون علماً عقلياً النقل فيه قليل ، كما وأن يكون على صلة وثيقة بالفقه لأنه منطقه ومنهجه في البحث .

الاجتماع : مع ما لهذا العلم من أهمية كبيرة في حفظ نظام الناس وتنظيمه وتطويره ، ومع ما عندنا في الإسلام من تراث حافل وزاخر في هذا الحقل ، إلاّ أن السؤال يطرح أين علم الاجتماع الإسلامي ؟ الذي يستمد

أصوله ومقاصده من الإسلام ، ويقنن تشريعياً من الفقه الإسلامي ، ويستفيد من منهجية أصول الفقه الإسلامي .

والحاجة إلى الاجتماع الإسلامي الذي يكون على ارتباط وثيق ومباشر بتاريخية المجتمع الإسلامي وتفسير ظواهره الاجتماعية ، ومتفهماً لهويته ورسالته . وهذه مشكلة الاجتماع المعاصر الذي صيغ من وحي المجتمع الأوربي وسياقه التاريخي وظواهره الاجتماعية ، التي لا تتوافق كثيراً مع مكونات وخلفيات وهوية المجتمعات في دول العالم الثالث والإسلامي بالذات . فمن الضروري أن يدخل الاجتماع ضمن مناهج المعاهد والجامعات العلمية الدينية دراسة وتدريساً وأن يتخصص فيه العلماء فقهاً وعلماً وتشريعاً .

ولازالت الأسئلة وهي كثيرة ومحرجة تطرح في المجال الإسلامي عن صورة المجتمع الإسلامي المنشود وكيفية إنزال القيم والتشريعات الإسلامية بين الواقعية والمثالية ، بين الفورية والتدريجية بين المهم والأهم . كيف نعالج مشكلة المرأة اجتماعياً ! ، وضع الأقليات في الاجتماع الإسلامي ، قضية السكان وتحديد النسل ! وغيرها من القضايا التي تؤكد على ضرورة العناية بتأصيل الاجتماع الإسلامي .

السياسة : فكم نحتاج إلى أن نؤصل علم السياسة الإسلامي ، وأن نبلور فقهياً وتشريعياً نظرية الإسلام في إدارة الدولة والحكم وتنظيم شؤون المجتمع ، وإدارة العلاقات الدولية ، وقضية الجماعات والمؤسسات السياسية وغيرها داخل الاجتماع السياسي الإسلامي . . . الخ .

وهذه أمور على صلة وثيقة بالفقه والتشريع الإسلامي .

ومن القضايا الحساسة في السياسة الإسلامية قضية الحريات

وحدودها ، الشورى وكيف نجريها ، الانتخابات ومعاييرها الإسلامية .

من هذه القضايا وغيرها يتكشف لنا ضرورة أن نؤسس فقه السياسة الإسلامي ، وأن ندخل هذا العلم في برامج المعاهد والجامعات العلمية الدينية . . وسبق وإن أشرنا إلى بعض المحاولات الإيجابية في هذا المجال ، والتي تحتاج إلى مزيد ومزيد .

الثقافة : الثقافة هي أقرب شيء لروح أي مذهب اجتماعي أو فلسفة إيديولوجية ، وهي كذلك في الإسلام . وفي الثقافة الإسلامية لازالت كثير من المشكلات من غير علاج لا بالتأصيل ولا بالتجديد ، كما وتحتاج الثقافة الإسلامية إلى تصفية بعض شوائب الأفكار المتوارثة من اجتماع التخلف والانحطاط ، وهي أفكار الجمود كالتوكل الذي يتحول إلى تواكل والصبر الذي يتحول من تحدي إلى تقاعس . وهناك شوائب الأفكار التي علقت على الثقافة الإسلامية من الحداثة والمعاصرة . فتلك أفكار ميتة ، وهذه أفكار قاتلة . كما هو إصطلاح الأستاذ (مالك بن نبي) ومن التجديد في الثقافة أن ننهض بها إلى مستوى العطاء العالمي والتفاعل الحضاري . وكيف تكون الثقافة دائمة التجديد والفاعلية .

التربية : تجديد الفكر الإسلامي في مجال التربية ، أن نبلور النظام التربوي الإسلامي تأصيلاً وتجديداً . وكيف نخلق من هذا النظام فاعلية في بناء الطاقات والكفاءات والقيادات ذات المستوى الرفيع في مختلف المجالات . وأن نجعل من التربية ركيزة التحول الحضاري في الأمّة .

وأن نكوّن التعليم الإسلامي الذي يستفيد من التراث ومكتسبات التطور الحديث لتجاوز إزدواجية التعليم الديني والمدني والفصل الحاصل بينهما .

بالإضافة إلى ضرورة أن نجعل من الأسرة والمدرسة والمعمل والمجتمع والدولة مؤسسات تربوية . لإصلاح الفرد والمجتمع والنهوض الحضاري بهما .

الإعلام : التجديد في هذا الحقل أن نؤسس نظرية الإسلام في الإعلام والتبليغ ، وأن نحصن الأمّة من هجمة الإعلام المدمّرة والخطيرة من الحضارة الغربية . وأن نخلق من الإعلام الإسلامي وسيلة للتثقيف والوعي والبناء والتربية والفاعلية والنهوض لكل الأمّة .

وأن نخطط للإعلام في أن يكون وسيلة فعّالة في نشر الإسلام عالمياً ، وفي تطوير الإعلام الإسلامي المعاصر بأقسامه المتعدد .

الاقتصاد : جزء كبير من فاعلية أي فكر تتبلور في الاقتصاد . ولا فكر بلا اقتصاد ، لأن الفكر السليم ليس لبناء الروح وتغذية المعنويات بل هو إلى جانب ذلك الذي يحقق الرفاه والمعيشة الحسنة والحياة السعيدة . فكيف نبرز قوة الإسلام في الاقتصاد كنظام كامل القدرة على وضع حد لتفاقم المشكلات الاقتصادية من الجوع والخوف والاستغلال وما أشبه . وأين هي نظرية الإسلام في التنمية والبنوك وإدارة الأعمال والتصنيع . . الخ .

وكيف يساهم الإسلام في علاج مشكلات الاقتصاد العالمي البطالة ، التضخم ، الاحتكار . . . وقبل ذلك كيف يساهم الإسلام في إنهاض المجتمعات الإسلامية اقتصادياً .

ـ مشكلات منهجية في الفكر الإسلامي ـ

الفكر الإسلامي اليوم بحاجة إلى أن يتجاوز بعض المشكلات المنهجية ، حتى ينتقل إلى طور جديد من الإبداع والتجديد ، وأن يخرج من

الأفق الضيق والخانق الذي كان يدور حوله خلال زمن ليس بقصير . ومن هذه المشكلات المنهجية :

١ ـ أن ينتقل الفكر الإسلامي من النقد إلى البديل . فخلال عقود من الزمن والفكر الإسلامي عطاءه في أغلبه يتمحور حول النقد والدفاع . نقد الديمقراطية الغربية ، نظرية الغرب إلى المرأة ، والاشتراكية ، والرأسمالية . . الخ .

لكن أين البديل في نظرية الإسلام للديمقراطية وللمرأة . . الخ . هذا ما حصل فيه النقص ، الذي بحاجة إلى أن يعوض في هذه المرحلة . وأن يتوجه الفكر الإسلامي إلى رسم وصياغة وبلورة البدائل الإسلامية الأصيلة والقابلة للتطبيق الواقعي وإن بصورة مرنة وتدريجية .

٢ ـ الانتقال بالفكر الإسلامي من العموميات إلى الخصوصيات ، ومن الكليات إلى الجزئيات . فحين نقول : للإسلام نظام في التربية علينا أن نفصل هذا النظام بشكل واضح ، وبالدرجة التي تمكننا تطبيق هذا النظام . وحين نرفع شعار « الإسلام هو الحل » علينا أن نفصل كيف يكون الإسلام هو الحل عملياً وواقعياً . .

٣ ـ وقف الاجترار الفكري وتوليد الإشكاليات التي خرجت من دورة الزمن ومن تاريخية الفكر الإسلامي . ففي كل حقبة تاريخية واجهت الفكر الإسلامي لافتات فكرية من سنخ تلك الحقبة ، وكثير من تلك الجدليات لا أساس واقعي لها اليوم كجدلية « الإسلام والعلم » و« الإسلام والمرأة » و« الإسلام والتطور » . وعلى الفكر الإسلامي أن يتوقف عن اجترار تلك الجدليات التي لا نفع لها ، وأن يتحرك باتجاه المشكلات الأساسية والواقعية والمعاصرة .

٤ ـ خلال دورة تاريخية طويلة هي عمر احتكاك العالم الإسلامي بالغرب ، والفكر الإسلامي في كثير من عطائه كان منفعلاً ومنشغلاً بإشكاليات ونظريات أفرزها وأنتجها التيار المرتبط بالغرب العلماني واليساري . وإن كان من المهم التصدي لتلك الإشكاليات التي كانت تمس هوية أمّة في الجذور والعمق . إلاّ أن تلك الإشكاليات في جوهرها ليست نابعة لا من تاريخ ولا من حاضر ولا من أعراف المجتمعات الإسلامية فكان الفكر الإسلامي مدافعاً ومنفعلاً . أما اليوم فهو أي الفكر الإسلامي مطالب في أن يكون منفعلاً ومنشغلاً بالاحتياجات الواقعية والضرورية للأمّة الإسلامية ولها تكون الأولوية .

٥ ـ أن ينتقل الفكر الإسلامي المعاصر من الاهتمامات بقضايا الماضي ومشكلاته إلى الاهتمام بالدراسات المستقبلية . وعن آفاق الإسلام مستقبلياً وكيف نرسم لنا المستقبل الأفضل .

والخلاصة : لعلّنا في مرحلة تؤكد علينا شروطها الموضوعية إلى أن نجعل من التجديد عنواناً من عناوين هذه المرحلة ولافتة لها ، بشرط التعادل والتكامل بين التأصيل والتجديد . فلا تجديد بلا تأصيل ، ولا تأصيل بلا تجديد . . .

الخلاصة

ما نخلص إليه في هذا الفصل أن معالم وخصائص المنهجية الإسلامية في تجديد الفكر الإسلامي قد اتضحت وتبلورت في خطوطها العامة . .

ومن هذه المعالم :

١ ـ إن التجديد الذي نريده في الفكر الإسلامي هو الذي لا ينقطع ولا ينفصل عن التأصيل .

٢ ـ إن الإسلام نهضة تجديدية شاملة للحياة يبدأ بتجديد الفكر تمهيداً لتجديد الحياة .

٣ ـ إن الفكر له دورتان ، دورة داخلية يجدد فيها نفسه مما علق عليه من رواسب وظنون ، ليستعيد حيويته . ودورة خارجية يجدد فيها الواقع إصلاحاً وتزكية . والفكر الذي لا يجدد نفسه من الداخل ، لا يجدد الواقع خارجاً .

٤ ـ إن التجديد هو في الفكر لا في الإسلام ، في إصلاح موقفنا من الدين . أما الدين فلا يجوز فيه الزيادة ولا النقيصة ولا التغيير أو التبديل أو

النسخ أو التعطيل .

٥ ـ إن التجديد أعمق من الإحياء . فالإحياء بعث للروح والتجديد بناء وتطوير . والتكامل بينهما إن الإحياء قد يسبق التجديد ويكون مقدمة له .

٦ ـ ما نريده في الفكر الإسلامي هو التجديد وليس التجدد . باعتبار أن التجديد منهجية منظمة واضحة المقاصد في إصلاح الفكر الإسلامي .

٧ ـ التجديد لا يعني مجرد المعاصرة ، بل أحد مكوناته الأساسية . فالتجديد ينبغي أن يكون معاصراً ، وفي نفس الوقت هو أوسع مدى من المعاصرة .

٨ ـ التجديد وإن كان لا ينفصل عن الاجتهاد إلاّ أننا في حقل الفكر والثقافة قد نحتاج إلى التجديد بعد أن ارتبط الاجتهاد بقضايا الفقه وأصول الفقه .

٩ ـ التجديد الذي نريده في الفكر الإسلامي ليس دينياً منقطعاً عن الجانب المدني ، ولا مدنياً مفصولاً عن الجانب الديني .

١٠ ـ التجديد في الفكر الإسلامي بعودة الفروع إلى الأصول ، وانطباق الأصول على الفروع . وإن كان لا بد من توسعة الأصول فهو من أجل استيعاب الحوادث المتغيرة والتوجه نحو القضايا الكبرى في المجتمع كالاقتصاد والتعليم والسكان . . الخ .

ولعلّنا في مرحلة حيوية وخطيرة للغاية الفكر الإسلامي مطالب فيها بمهام حضارية كبرى تتصل وإنقاذ الإنسان المعاصر من أزماته ومشكلاته الشاملة والإرتقاء بالحضارة الإنسانية المعاصرة نحو التوازن والوسطية

والعدل والسلام .

وهذا ما يؤكد ضرورة أن ننهض بالفكر الإسلامي تأصيلاً وتجديداً .



الفصل الثاني

العقل والوحي في الفكر الإسلامي

محتويات الفصل الثاني

- العقل والوحي في الفكر الإسلامي .
- العقل والوحي بين التأصيل والتجديد .
- العقل والوحي بين الثوابت والمتغيرات .
- العقل والوحي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية .
- العقل والوحي بين عالم الغيب وعالم الشهادة .
- العقل والوحي بين مصادر المعرفة .
- العقل والوحي تكامل لا تعارض .
- العقل والوحي في أصول الفقه .
- العقل والوحي في علم الكلام .
- دور الوحي في العقل .
- دور العقل في الوحي .

العقل والوحي في الفكر الإسلامي

العقل والوحي ، أو العقل والنقل ، أو العقل والشرع ، الدلالة واحدة ، هذه القضية واحدة من أعقد وأخطر مشكلات الفكر الإسلامي ، ليست حديثةً أو عصرية ، بل هي مشكلة تاريخية قديمة وحادة في الفكر الإسلامي ، بين من يرجعها إلى ظهور فرقة المعتزلة في القرن الثاني الهجري ، وبين من يرجعها إلى حركة الترجمة في أوائل القرن الثالث الهجري . . ومنذ ذلك الوقت وهذه الجدلية تعرض في العقل الإسلامي كجدلية دقيقة وشائكة .

كما كانت سبباً حيوياً في ظهور الفرق الإسلامية كمدارس اجتهادية في التفكير الإسلامي ، وأحد محاور الخلاف الرئيسي بين المذاهب الإسلامية إلى هذا العصر . .

وقد تناولت هذه القضية علوم مختلفة وبمناهج وكيفيات متعددة ابتداءً من الفلسفة إلى علم الأخلاق والكلام وأصول الفقه . . مما يؤكد على حساسية وخطورة هذه القضية ، وتشعب أبعادها ، وكثرة الحديث

حولها . .

ويكاد الرأي الإسلامي أن يتفق على أن هذه الإشكالية ليست نتاجاً من داخل الحياة الإسلامية كتطبيق ، أو من الفكر الإسلامي كنظرية . .

وهذه القضية كإشكالية أخذت أكثر من شكل وصورة ، ولعلّها تطورت جدلياً إلى أن أخذت أشكالاً مختلفة ، أو لاختلاف المناهج التي تعاطت معها وتقنياتها المعرفية . .

ولعلّ الإشكالية بدأت حين توهم بعض عن حالة التعارض لو حصلت بين العقل والشرع وتطورت إلى شكل آخر هو دور العقل في التشريع والاجتهاد الإسلامي ! وأخطر صور القضية الفصل الذي حصل بين العقل والنقل. وعن نشأة هذه القضية وتطورها ، كما في دراسة أعدها (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) بواشنطن[1] حيث جاء فيها (ربما كانت أكثر التطورات خطورة في التاريخ الثقافي للأمّة هي فصل الوحي عن العقل . وقد حدث هذا ـ على ما يبدو ـ بتأثير الفكر اليوناني والمنطق الإغريقي على بعض المسلمين الذين كانوا متلهفين للاستعانة بالمناهج التي وفرها هذا المنطق من أجل إقناع غير المسلمين بحقائق الإسلام .

وهكذا قادهم هذا الفكر والمنطق إلى الطريق التي أدّت إلى الخوض العقيم في الإلهيات من منطلقات إغريقية أدّت بعد ذلك إلى الفصل بين الوحي والعقل .

وقد عاش النصارى واليهود الذين تأثروا بالحضارة الإغريقية قروناً عديدة في ظل هذا الانفصال الثنائي . وأصبح الكثير منهم وسيلة لنقل هذه

---

(١) يجدر بالإشارة أن المعهد المذكور يولي أهمية لهذه القضية في إطار اهتمامه وتخصصه بدراسة الأزمة الفكرية في الأمة الإسلامية .

العلل إلى صفوف الأمّة وعلمائها ومفكريها .

وكان الفارابي هو الذي أعطى هذا الانفصال تعبيره الذي أيّده الفلاسفة ضد المتكلمين . ثم قبله بعض المتكلمين الذين جاؤوا بعدهم والذين ارتضوا بأن يفسروا العقيدة تفسيراً دفاعياً .

ومن ثم سيطر هذا المنطق على النقاش الفكري في عصر التخلّف ، خاصة بعد ظهور التصوف المتأثر بالغنوصّية ، الذي دعا إلى منهجية مقصورة على فئة من الناس ومبنية على الإدراك الحدسي ، ولهذا لم يلاحظ الخطأ في الفصل بين العقل والوحي)[1] .

والديانات السماوية هي التي أسست العلاقة بين العقل والشرع ونظمت هذه العلاقة بطريقة متوازنة ومتكاملة ، وبذلك أضافت منهجية جديدة ومتطورة للفكر الإنساني والحضارة البشرية . وقد نضجت هذه المنهجية وتكاملت في الإسلام ، وعلى قاعدتها نهضت العلوم الإسلامية وانطلقت الحضارة الإسلامية .

ففي تاريخية الفكر الإنساني كانت منهجية التفكير ومنطق العقل حاكميته ومرجعيته إما إلى دين يناقض العقل ، أو إلى عقل يناقض الدين . .

وفي فلسفة الكثير من المفكرين (عرب وأوروبيين) أن تاريخية الفكر الإنساني هو صراع بين الدين والعلم أو العقل ، وهذه هي جدلية التناقض التي ستنتهي بانتصار العقل على الدين . . ومن كان يناصر الدين أو يؤازره من الفلاسفة الأوروبيين كالفيلسوف الفرنسي (رينيه ديكارت) [١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ م] الذي ما كان يؤمن أن الإيمان بالدين يتمّ عن طريق العقل ، لأنه لا يوصل إلى هذا الإيمان ، أو في رأي الفيلسوف الألماني (عمانويل

(١) إسلامية المعرفة . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، واشنطن ، ص ٦٤ .

كانت) [١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م] الذي صنف في رسالته عن الدين حيث يقول في هذه الرسالة (إن الدين لا يجوز أن يقوم على أساس منطق العقل النظري . ويجب أن يقوم على العقل العملي للشعور الأخلاقي . ذلك أن أي كتاب من الكتب المقدسة وكل ما ينزل به الوحي ، يجب أن يحكم عليه بما له من قيمة أخلاقية ، ولا ينبغي أن يكون هو نفسه الحاكم أو القاضي الذي يرجع إليه في القانون الأخلاقي)[1] .

والفكر الأوروبي الذي شهد في داخله ولقرون طويلة أشدّ المعارك الفكرية بين فلسفات ومناهج لم يستطع أن يؤسس علاقة بين العقل والدين فيها من التوازن والإيجابية ، بل أن حركية الفكر الأوروبي كانت تنتهي إلى التناقض والاضطراب . ففي القرون الوسطى كانت السيادة إلى الدين مع رفض العقل ، وفي عصر التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي انتقلت السيادة إلى العقل ورفض الدين .

وإلى هذا اليوم لم يتوصل الفكر الأوروبي إلى منهجية يتكامل فيها العقل والدين ، وهذا أخطر ما يواجه الفكر الأوروبي والحضارة الأوروبية حضارياً . .

لكننا نعتقد أن أوروبا ولو في نهاية المطاف سوف تكتشف هذه العلاقة وتردم الفجوة التاريخية العميقة بين العلم والدين أو العقل والدين ، لأن (الإيمان بالله هو أبعد قمة يصل إليها الإنسان في تقدمه وتصاعده ، وحينما تتصاعد البشرية إلى قمة القمم تكتشف أن فوق تلك القمة يوجد الإسلام ، يعني أن الإسلام يتقدم على البشرية بأميال وأميال . ولأننا نعتقد بأن الإنسان في تكامل لذلك نتصور بأن نهاية الإنسان هي الوصول إلى الإسلام ،

---

(١) قصة الفلسفة . وِل ديورانت ، ص ٣٥٥ .

فالإسلام في القمة التي تصل إليها البشرية عاجلاً أو آجلاً)[1] .

لا كما اعتقد (طه حسين) من (أن هذه الخصومة بين الدين والعلم ستظل قوية متصلة ما قام العلم وما قام الدين لأن الخلاف كما سنرى أساسي جوهري لا سبيل إلى إزالته ولا إلى تخفيفه إلاّ إذا استطاع كل واحد منهما أن ينسى صاحبه نسياناً تاماً ويعرض عنه إعراضاً مطلقاً)[2] .

وإذا كانت أخطر مشكلات الفكر الإنساني والفكر الأوروبي بشكل خاص هو هذا الانفصال ما بين العلم أو العقل والدين ، فإن أعظم وأعمق تحول ينتظر الفكر البشري هو التصالح والتكامل بين العقل والدين ، ولن يكون ذلك إلاّ في صالح البشرية وخدمة لمستقبلها . . وأكثر من ذلك نتوقع قفزة جديدة لحركة العلم حين يرتكز على فلسفة ديناميكية حضارية ، ولن يكون ذلك التوافق بين العلم والدين إلاّ في الإسلام .

من جهة أخرى أن التقاء العلم والدين لن يتحقق إلاّ بعد أن يمر الفكر الإنساني والعلم الإنساني والعقل الإنساني بمخاض معرفي وتحول علمي كبير بحيث يتهدم من بنية العلم كمية كبيرة من الأفكار والنظريات وتسقط وتخرج من كيانه ، هي تلك الأفكار التي كانت تقف أمام التقاء العقل والدين والعلم والدين . وأمام خروج هذا الكم من الأفكار تحتل مكانها كمية أخرى بديلة ، من الأفكار والمفاهيم التي تنظم العلاقة بين العلم والدين بصورة إيجابية ومتكاملة .

---

(١) العمل الإسلامي منطلقاته وأهدافه . السيد محمد تقي المدرسي ، ص ٩٤ .
(٢) من بعيد . طه حسين ، ص ٢٢٦ .

العقل والوحي بين التأصيل والتجديد

إنهاض الحياة الإسلامية لا يتحقق إلاّ بإنهاض الفكر الإسلامي ، وإنهاض الفكر الإسلامي يتحقق من خلال ركيزتين أساسيتين هما : التأصيل والتجديد . .

والتأصيل هو بعث داخلي في الفكر يعيد له أصالته وصفاءه حتى يصبح كاللؤلؤة في صفاءها ويطهره من الشوائب والرواسب والأدران التي تمتص من وهجه وتحجب من إشراقه ، ليظهر بجماليته ورونقة لبّه .

والتجديد هو بعث خارجي في حركية الفكر يمكّنه من صياغة الواقع والحياة لكي تسترشد بهدي الدين ، وتعود الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والثقافية والسياسية لهدي الدين وتوحيده . .

والتأصيل هو قاعدة التجديد ، فلا تجديد من غير تأصيل ، فالذي لا يفهم الشريعة الإسلامية على وجهها السليم من منابعها الأصيلة الصافية ، لا يمكن أن يجدد الحياة تجديداً إسلامياً وأن يكون مجدداً في الفكر الإسلامي . .

من جهة أخرى أن التأصيل ليس انشغالاً بالتراث بعيداً عن الواقع ، أو الانغلاق على ما هو قديم والانقطاع عن ما هو حاضر وجديد . . بل التأصيل قبل كل شيء هو منظومة منهجية من الفهم والتحليل لمصادر ومنابع التشريع الإسلامي ثم للتراث الإسلامي والإنساني . . كما أن التأصيل ليس الانشغال بالفكر عن الواقع ، بل هو انشغال بالفكر أولاً ثم بالواقع ، أي بلورة الفكرة وإيضاحها ومنهجتها ومن ثم تشخيص الواقع أو الموضوع وتحديد إطاره وخصوصياته . .

فالتأصيل إذاً هو للتجديد ، أي عملية تحويل وتنزيل القيم والأفكار والمفاهيم والمبادىء الإسلامية على الحياة بتجديداتها وتطوراتها ، لا كما طبقت في الماضي الذي لا يتناسب مع الحاضر ، ولا بمعنى تكييف هذه القيم والمفاهيم كما هو الواقع وكما هي الحياة ، ولا بمعنى تحوير هذه القيم وتأويلها وإدخال التعديلات عليها بما يحرفها عن جوهرها ولبِّها تحت عنوان شروط التطبيق وضروراته . . فالتأصيل هو تجديد الواقع بالقيم لا تجديد القيم بالواقع ، لأن الحياة متخلفة والقيم حضارية ، ولأن الواقع بشري والقيم إلهية . .

فالقيم حين تطبق ينبغي أن تكون تامة لا ناقصة ، وجوهرية لا قشرية ، وكما هي في فهم القرآن والوحي لا في فهم الناس ، بمعنى التأويل المخل والفهم الناقص أو القاصر .

من هنا نكتشف كم أن هذه العملية « التأصيل والتجديد » دقيقة للغاية وبحاجة إلى خبرة علمية عالية المستوى والكفاءة .

مع هذه الصلابة والثبات في التعامل مع قيم الإسلام ، هناك جانب من المرونة والتسامح فيما يعرف بأحكام الضرورة ، و(إن اختلاف الزمان قد

يؤثر في اختلاف الأحكام)[1] وجوانب كثيرة من التسامح ترتبط بخصوصيات الموضوع وشروط حالته وهي مصنفة في كتب الفقه والأصول ، في إطار من القواعد المنضبطة والثابتة والمتفق عليه .

ومنذ القدم وإلى اليوم هناك من يطرح أن أحكام الإسلام في قضايا المرأة من الصعب تطبيقها فما هو العمل حينئذٍ ؟ ، سؤال يطرحه أصحاب هذه الإشكالية . .

بعيداً عن الخوض في تفاصيل هذا السؤال ، نقول إن من لا يتربى على الإسلام ولا يلتزم بقيمه ومبادئه ، فإنه يصعب عليه تطبيق أي جانب فيه ، بما في ذلك قضايا المرأة . .

والحقيقة إننا في مرحلة أحوج ما نكون إلى التمسك بقيم الإسلام في جانب المرأة ، ولا نحتاج أن نستشهد على ذلك ، فما نراه ونسمعه ونقرأه أعظم شاهد على ذلك .

ونحن هنا وقفنا على مشكلة في غاية الحساسية والخطورة في المسألة الثقافية داخل الإطار الإسلامي ، وهي مشكلة الفصل بين التأصيل والتجديد ، فهناك تأصيل بلا تجديد ، وتجديد بلا تأصيل . وقليل جداً من هم أصحاب القدرة والخبرة في عملية التأصيل والتجديد . فتيار الحداثة والمعاصرة لا نميز عملهم الفكري والثقافي على أنه تجديد في الفكر الإسلامي لأنه لا يستند على قاعدة صلبة من التأصيل . . وكذا الجانب الآخر فالتيار السلفي والتقليدي ليس مجدداً في الفكر الإسلامي وإن تشدد بالتراث الإسلامي وبالدفاع عن الإسلام لأنه يفتقد إلى معرفة العلوم

---

(١) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . السيد محمد تقي المدرسي ، ج ٢ ، ص ٤٤ .

الاجتماعية الحديثة التي هي أساسية وحيوية في تشخيص الواقع ومعرفة شروطه ومكوناته وبالتالي التجديد على وفق هذا التشخيص . .

بعد هذا نقول إن التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي أساسهما الوحي والعقل . .

فالوحي هو ركيزة التأصيل ، والعقل هو ركيزة التجديد . . ولا تأصيل من غير الوحي ، ولا تجديد من غير العقل .

فالوحي الذي هو ركيزة التأصيل يعني أن الإسلام لا يمكن أن نفهمه إلاّ بالإسلام ذاته وبمنهجه لا بمنهج خارج عنه . . و(التطور الذي هو سنة الله في الحياة البشرية لا بد أن يكون ضمن هدي العقل ، فإذا تطورت الظروف وأمر العقل بتطبيق للحكم الشرعي مختلف عمّا كان سابقاً فعلينا اتباعه)[1] .

والوحي لاستنباط الحكم والعقل لتطبيق الحكم ، لأن (العقل الإنساني للإنسان هو أداة الإدراك والفهم والنظر والتلقي والتمييز والموازنة ، وهو وسيلة الإنسان لأداء مسؤولية الوجود والفعل في عالم الشهادة والحياة . والعقل بما أودع من فطرة إلى جانب أنه الوسيلة الأساسية للإدراك فإنه يحوي في ذاته بديهيات المعاني والعلاقات بين الإنسان والحياة والوجود والكائنات ، ويبني عليها منطقه ومفاهيمه الأساسية في هذا الوجود ، ودون العقل لا يوجد إدراك ولا يوجد فهم ولا وعي ولا توجد مسؤولية)[2] .

والعقل هو الذي يرسم لنا منهجية تنزيل الوحي على الواقع والحياة

---

(١) المصدر نفسه . ص ٤٦ .

(٢) أزمة العقل المسلم . د.عبد الحميد أحمد أبو سليمان ، ص ١١٩ .

لتجديدها وتطويرها بالتأصيل ، ومن غير العقل يتشوش لنا المنهج ويضطرب في كيفية تطبيق الوحي .

كما أن التجديد يتطلب الاستفادة من التجارب البشرية والتراث الإنساني (وقد ترك ـ الوحي ـ للعقل أن يستفيد من تجارب الآخرين ، وينتفع بتراث السابقين ، ومعارف اللاحقين)[١] .

كما في قوله تعالى : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾[٢] .

وقوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾[٣] .

وقوله تعالى : ﴿ أئتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين ﴾[٤] .

و في الحديث الشريف عن الرسول الأكرم ﷺ :

(كلمة الحكمة ضالة المؤمن ، فحيث وجدها فهو أحق بها)[٥] .

كما أن التجديد بحاجة إلى الشورى ، و(الشورى إنما هي في مجال حركة العقل والوظائف الموكلة إليه ، ألا وهو معرفة أحسن السبل لتحقيق القيم السامية ، وتحديد الموضوعات الخارجية التي يطبق عليها الأحكام الشرعية)[٦] .

---

(١) الخصائص العامة للإسلام . د. يوسف القرضاوي ، ص ٦٦ .
(٢) القرآن الكريم ، الحج آية ٤٦ .
(٣) القرآن الكريم ، الحشر ، آية ٢ .
(٤) القرآن الكريم ، الأحقاف ، آية ٤ .
(٥) بحار الأنوار . العلامة المجلسي ، ج ٢ ، ص ٩٩ .
(٦) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . ص ٢٥٧ .

وكيف أن التجديد ركيزته العقل يقول العلامة السيد محمد تقي المدرسي : (إن دعوة القرآن إلى العقل هي دعوة صريحة إلى التطوير وفقه ، وبتعبير آخر أنها دعوة إلى ضرورة فهم الشريعة وتطبيقها في إطار العقل الذي تدعو الشريعة ذاتها إليه)[1] .

---

(١) المصدر نفسه . ص ٤٢ .

العقل والوحي بين الثوابت والمتغيرات

الثوابت والمتغيرات ، أو الثبات والمرونة ليس اكتشافاً في الإسلام ، بل هي حقيقة شاخصة وواقعية في القيم والأحكام . كما على صعيد الفرد ، هي على صعيد المجتمع ـ أيضاً ـ وهذا من دلائل الواقعية والإنسانية والتطور والخلود في الإسلام .

(وهذه الخصيصة البارزة لرسالة الإسلام ، لا توجد في شريعة سماوية ولا وضعية .

فالسماوية ـ عادة ـ تمثل الثبات ، بل الجمود أحياناً ، حتى سجل التاريخ على كثير من رجالاتها وقوفهم في وجه الحركات العلمية ، والتحريرية الكبرى ، ورفضهم لكل جديد في ميدان الفكر أو التشريع أو التنظيم .

وأما الشرائع الوضعية ، فهي تمثل ـ عادة ـ المرونة المطلقة ، ولهذا نراها في تغير دائم ، ولا تكاد تستقر على حال .

ولكن الإسلام ، الذي ختم الله به الشرائع والرسالات السماوية ،

أودع الله فيه عنصر الثبات والخلود ، وعنصر المرونة والتطور معاً)[1] .

وفي الهامش على هذا الكلام يوضح الدكتور القرضاوي لماذا كانت الشرائع السماوية قبل الإسلام تتصف بالثبات لأنها (كانت مرحلية ، لزمن موقوت ، ولقوم مخصوصين ، فلم تكن في حاجة إلى المرونة ، التي تؤهلها للعموم والخلود ، بخلاف الإسلام ، الذي بعث رسوله إلى الناس كافة ، وخُتِم به النبيون)[2] .

وعن الثبات والمرونة في القرآن الكريم يستكشف ذلك الدكتور القرضاوي في حقائق عديدة منها (إن الثبات يتمثل في قوله تعالى : ﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾[3] ﴿ وأن احكم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ﴾[4] . فأوجب التقيّد بالعدل والالتزام بكل ما أنزل الله ، والحذر من إتباع الأهواء ، وكل هذا مما لا مجال للتساهل فيه ، فهو يمثل جانب الثبات قطعاً في مجال الحكم والقضاء .

وتتمثل المرونة في عدم الالتزام بشكل معين للقضاء والتقاضي . وهل يكون من درجة أو أكثر ؟ وهل يسير على أسلوب القاضي المفرد أم على أسلوب المحكمة الجماعية ؟ وهل يكون هناك محكمة جنايات وأخرى للمدنيات . . الخ . كل هذا متروك لاجتهاد أولي الأمر ، وأهل الحل والعقد في مثل هذه الأمور ، وليس للشارع قصد فيه إلاّ إقامة العدل ، ورفع

---

(١) الخصائص العامة للإسلام . ص ٢١٦ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٢١٦ .
(٣) القرآن الكريم ، النساء ، آية ٥٨ .
(٤) القرآن الكريم ، المائدة ، آية ٤٩ .

الظلم ، وتحقيق المصلحة ، ودرء المفسدة)[1] .

ومن الثبات ـ أيضاً ـ قوله تعالى : ﴿ **حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به ، والمنخنقة والموقودة والمتردِّية والنَّطيحة ، وما أكل السَّبع إلاّ ما ذكّيتم ، وما ذبح على النُّصب ، وأن تستقسموا بالأزلام ، ذلكم فسق ، اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ، فلا تخشوهم واخشون** ﴾[2] .

وجانب المرونة يتمثل في قوله تعالى : ﴿ **فمن اضطرَّ في مخمصة غير متجانف لإثم فإنّ الله غفور رحيم** ﴾[3] والمرونة هنا الأخذ بمبدأ الضرورات في الحالات الخاصة والاستثنائية ، وحتى هذه الضرورة مقيدة في غير القصد وتعمد الحرام ﴿ **غير متجانف لإثم** ﴾ وعدم التوسع في ذلك لأنّ الضرورة مقدرة بقدرها .

وفي مجال التشريع الإسلامي وأصول الفقه يقول العلاّمة السيد محمد تقي المدرسي (بينما ظل نظام المتغيرات ، مهملاً بصفة عامة ، ترانا وسعنا إطار الأدلة الشرعية التي تعالج الثوابت . فلم نتحدث جدياً عن حكم الشرائع ، أو حدود ولاية الفقيه ، والأسس التي يعتمدها في إصدار الأحكام ، كما لم نعالج فقه الأهم والمهم ، ولا القضايا السياسية والاقتصادية المستحدثة ، ولا أبعاد قوانين الطوارىء « العناوين الثانوية » مثل قاعدة الضرر والحرج والاضطرار .

في المقابل ، وللإحساس بالفراغ ، ترانا وسعنا مجال الثوابت من الشريعة ، مما جعلنا نحتاج إلى مزيد من الأدلة ، التي اعتمدناها بالرغم من

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣ .
(٢) القرآن الكريم ، المائدة ، آية ٣ .
(٣) القرآن الكريم ، المائدة ، آية ٣ .

ضعف بعضها ، أو عدم قيامها بمعارضة أدلة المتغيرات)[1] .

وفي مجال الفكر الإسلامي يطالعنا تيار الحداثة والمعاصرة الذي يحاول أن يخضع الإسلام إلى نظام من المتغيرات يتغلب فيها حتى على الثوابت ، ولا يفرق بين ما هو من التراث وبين ما هو من الإسلام ، أي بين ما هو اجتهاد بشري وما هو وحي رباني . وتحكيم الدين على منهج العقل فيأخذ من الدين ما يتناسب مع العصر ، وفي منطقهم أن ما يتناسب مع هذا العصر ليس بالضرورة يتناسب مع عصر قادم ، وبالتالي أن ما هو صالح ومقبول من الدين لهذا العصر ، ليس بالضرورة أن يكون صالحاً ومقبولاً لعصر آخر مختلف ، وهكذا .

وفي تصور هؤلاء أن أحكام الإسلام في المرأة لا تناسب العصر لأنها تعارض قيم الجمال ، وبالتالي فلا يفضل تطبيقها استجابة لقيم الحداثة والتطور .

في الجانب الآخر هناك إتجاه من داخل الفكر الإسلامي ينظر إلى الإسلام على أنه ثوابت بلا متغيرات ، وان هذه مقولة ابتكرت لتمييع الإسلام وإشاعة أجواء من الضبابية الفكرية وإرباك العقل الإسلامي ولتوثيق هذا الرأي هناك من يقول إن (مصطلح الثابت والمتغير في الإسلام ، وأحياناً يطرح بصورة « الثابت والمتحول » إذ ينشط بعض المستنيرين في تصعيد هذا المصطلح وإشاعته في الحوار الديني ، ثم يؤسسون عليه وجهة « التجديد الديني » فترى من يبدأ حديثه بقوله : إنه لا بد لنا من إجراء الخطوة الأولى ، وهي ضرورة التفريق بين ما هو ثابت في الدين وما هو متغير ، ويشتد الجدل بين فرقائهم وبين أهل العلم ، فتجد نابغتهم يقطع الحديث بقوله : إن

---

(١) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . ص ١٠٥ .

المشكلة الأساسية أننا لا نفرّق بين الثابت والمتغير في مسألة الدين ! وآخر يحذر أشد التحذير من أن نجعل الثابت محل المتغير ، والمتغير محل الثابت ، ولا ندري ، فربما خرج علينا أحدهم قريباً بالحديث عن « متغير الثابت » و« ثابت المتغير » ! ويلاحظ من هذا السياق ـ أن هذا المصطلح ـ وأشباهه ـ غير مضبوط علمياً ، وليس محدد الدلالة ، وأتحدى أحداً منهم أن يدلني على معنى علمي مضبوط لما هو « ثابت » وما هو « متغير » من الدين ، على أن يرفق حديثه بالبيّنة والدليل .

والحقيقة أن عدم وضوح الدلالة في هذا المصطلح وأشباهه ، هو أمر مقصود ، وذلك لإشاعة أجواء من الضبابية الفكرية ، والتميّع العلمي ، وإرباك العقل الإسلامي بلهاثه خلف مصطلحات جديدة طريفة ، ترهق الباحث بقدر ما تغريه بسهولة استعمالها ، ورشاقة تكوينها ، حتى ولو كانت بلا طائل ولا قيمة)[1] .

ولسنا بصدد مناقشة هذا الرأي الذي يفتقد الدقة والإحاطة والموضوعية ، ففي المدرسة الإسلامية من المفكرين والعلماء من أقروا تثبيت هذه الحقيقة من غير ظن أو ريب كـ « سيد قطب » في كتابه « خصائص التصور الإسلامي ومقوماته » ، والدكتور الشيخ « يوسف القرضاوي » في كتابه « الخصائص العامة للإسلام » ، وغيرهم .

ولا أدري كيف غابت هذه الكتابات بما فيها من رأي صريح عن الكاتب الذي صوّر أن من يقف وراء المصطلح المذكور هم « المستنيرون » على حدّ تعبيره .

والشاهد هنا إن ركيزة الثوابت هو الوحي ، وركيزة المتغيرات هو

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي . جمال سلطان ، ص ٥٨ .

العقل . .

لأن الثبات في الشريعة الإسلامية مجاله الأهداف والغايات التي لا تتبدل ولا تتغير وهذا من اختصاص الوحي والمرونة والمتغير مجالهما الوسائل والأساليب التي تتبدل وتتغير مع قانون المكان والزمان ولهذا فإنها من اختصاص العقل . .

والثبات مجاله الأصول والكليات وطبيعياً أن يكون هذا من اختصاص الوحي ، والمرونة والمتغير مجالهما في الفروع والجزئيات وهذا من إدراكات العقل . .

وكما يقول الدكتور القرضاوي إن الوحي ترك للعقل (أن يبتكر ، ويخترع في وسائل الحياة وأمور الدنيا ما شاء ، مادام ملتزماً حدود الحق والعدل « أنتم أعلم بشؤون دنياكم » « ولا تنس نصيبك من الدنيا »)[1] .

ولأن (العقل المسلم عقل ينصرف إلى عالم الشهادة وشؤون الحياة والكائنات ، يسعى إلى تسخيرها وتنظيمها ورعايتها وإصلاح شأنها على أساس من المعرفة الموضوعية بأحوالها ووقائعها وطباعها ، وما أودع الله فيها من سنن ونواميس تحقيقاً لمعنى الخلافة وفق توجيه الوحي وأوامر الحق ومقاصد الشريعة وأحكامها المنزلة)[2] .

وإن (معرفة الزمان ، والعرف والضرورات والحاجات ، هي محتوى الفتاوى التي تتصل بالحوادث الواقعة ، ولذلك يحكم العقل بلزوم الإحاطة علماً بها قبل إصدار أي فتوى)[3] .

---

(١) الخصائص العامة للإسلام . ص ٦٥ .
(٢) أزمة العقل المسلم . ص ١١٥ .
(٣) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . ج ١ ، ص ١٥٦ .

والعرف الذي يؤخذ به في أصول الفقه الإسلامي وهو أمارة وحجة عقلية إنما هو جزء من تقنين نظام المتغيرات في التشريع الإسلامي . وكذا في جوانب أخرى في أصول الفقه الإسلامي ، فالإجماع كما يقول العلّامة المدرسي (قسمان : الأول : ما يكون في ثوابت الشريعة ، فمعناه اتفاق عدد من الفقهاء ، يكشف اتفاقهم عن حكم الشريعة ، وهو أمارة من الأمارات ، وحجيته قائمة على أساس إفادته للإطمئنان عند العقلاء ، ولأنه طريق عقلائي ، فيتحدد بشروط سائر الأمارات .

الثاني : ما يكون في المتغيرات ، أي في شؤون المسلمين ، فمعنى الإجماع آنئذٍ أكثرية الآراء)[1] .

مع ملاحظة أن الحدّ هنا ليس تاماً بمعنى أن العقل لا دخل له في الثوابت وأن الوحي لا تأثير له على المتغيرات . .

---

(١) المصدر نفسه . ج ٢ ، ص ١٢٢ .

العقل والوحي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية

من المسلم به أن ليس هناك تحديداً تاريخياً لنشأة العلم ، للصعوبة التامة التي تحيط بهذه القضية ، إلاّ أن نقول إن نشأة العلم بدأت حينما قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها ﴾[1] وهذا يعني أن مع خلق

---

(١) القرآن الكريم ، البقرة ، آية ٣١ .
وجاء في تفسير هذه الآية عن « مجمع البيان » للشيخ الطبرسي ، ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها ﴾ أي علّمه معاني الأسماء ، إذ الأسماء بلا معاني لا فائدة فيها ولا وجه لإشارة الفضيلة بها . . وقيل أنه سبحانه وتعالى علّمه جميع الأسماء والصناعات وعمارة الأراضين والأطعمة والأدوية واستخراج المعادن وغرس الأشجار ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا عن ابن عباس ومجاهد بن جبير وعن أكثر المتأخرين . وقيل أنه علّمه أسماء الأشياء كلّها ما خلق وما لم يخلق بجميع اللغات التي يتكلم بها ولده بعده . وقد روي عن الصادق عليه السلام أنه سأل عن هذه الآية فقال الأراضين والجبال والشعاب والأودية ثم نظر إلى بساط تحته فقال وهذا البساط مما علّمه . وقيل أنه علّمه أسماء الملائكة وأسماء ذرّيته عن الربيع . وقيل أنه علّمه ألقاب الأشياء ومعانيها وخواصها وهو أن الفرس يصلح لماذا ! والحمار يصلح لماذا . وهذا أبلغ لأن معاني الأشياء وخواصها لا تتغير بتغير الأزمنة والأوقات وألقاب الأشياء تتغير على طول الأزمنة .
ثم اختلف في كيفية تعليم الله تعالى آدم الأسماء فقيل علّمه بأن أودع قلبه معرفة الأسماء وفتق لسانه بها فكان يتكلم بتلك الأسماء كلّها وكان ذلك معجزة له لكونه =

الإنسان ونشأته نشأ معه العلم . .

وكان العلم في بدايته واحداً متحداً ، إلى أن أصبحت الفلسفة هي محور وقاعدة العلوم ، إلى أن انفصلت العلوم عن الفلسفة ، بعد التراكم الكمي والنوعي في هذه العلوم إلى أن وصلت إلى التقسيم الحديث حيث قُسّمتْ العلوم إلى علوم طبيعية محورها المادة والطبيعة وأداتها الرياضيات والتجربة ، وتنقسم أيضاً إلى قسمين : علوم أساسية ، وعلوم تطبيقية ، والعلوم الأساسية هي جميع العلوم الطبيعية ما عدا الهندسة ، والعلوم التطبيقية هي الهندسة بتطبيقاتها المختلفة .

وإلى علوم إنسانية واجتماعية محورها الإنسان وما يحيط به من مؤثرات وتأثيرات شاملة ثقافياً وتربوياً واجتماعياً وتاريخياً وسياسياً . .

وبين هذه العلوم تكامل وترابط وتداخل لا يصح تجزئتها وفصلها عن بعض ، والتقسيم المذكور في جوهره ليس تقسيماً في ذات العلم بل هو تقسيم في المنهج لا غير وهي أي العلوم مسخرة لخدمة الإنسان وحضارته ولتوحيد الله سبحانه وتعالى وعبوديته . .

وكل حضارة إنسانية إنما تقوم على تكامل هذه العلوم ومحورية العلوم

= ناقصاً للعامة . وقيل علّمه إياها بأن اضطره إلى العلم بها . وقيل علّمه لغة الملائكة وعلّمه بتلك اللغة سائر اللغات .

وقيل إنما علّمه أسماء الأشخاص بأن أحضر تلك الأشياء وعلّمه أسمائها في كل لغة وأنه لأي شيء يصلح وأي نفع فيه وأي ضرر . ج ١ ، ص ٩٦ .

ومن تفسير هذه آية ندرك أن الله سبحانه وتعالى علّم الإنسان جميع العلوم على سبيل القابلية وأن الاسم يطلق على الشيء بعد أن يتكامل ويتضح بصورة شاخصة ، لأننا لا نفهم الأشياء إلاّ بأسمائها ، والمعرفة إنما تتطور في داخل الذهن حتى تصل إلى درجة الاسم وعندئذٍ يصبح الشيء معلوماً ، وهذا يعني أن الأسماء تطلق على الأشياء المعلومة والعلوم . .

الاجتماعية بشكل خاص . .

والرسالات السماوية المنزلة من الله سبحانه وتعالى هي أول من نبهت الإنسان إلى نفسه والتفكير في ذاته لتزكيتها وتنمية المواهب الخيرة فيها ، بعكس ما يعتقد من أن التفكير في الإنسان بدأ (منذ قال سقراط كلمته المشهورة « إعرف نفسك » أصبح التفكير في الإنسان من المهام التي يوجه إليها الفيلسوف عنايته على الدوام . ولكن ، بازدياد شعور العلم باستقلاله وبإمكانياته ، نمت فكرة وضع علوم إنسانية موازية لعلوم الطبيعة ، تشترك معها في الروح على الأقل ، إن لم يكن في المنهج)[1] .

والمشكلة والخطأ أن الديانات والرسالات السماوية لم تؤخذ بعين الاعتبار في عمليات التأريخ للعلوم والمناهج والأفكار .

وفي القرون السابقة كان الاهتمام بالعلوم الاجتماعية يتقدم على العلوم الطبيعية ، بينما في العصر الحديث تقدمت العلوم الطبيعية وانصب الاهتمام عليها أكثر بكثير من العلوم الاجتماعية التي شهدت انحساراً ملحوظاً ، خصوصاً بعد أن حصلت القطيعة والانفصال بل والنزاع بين العلمين حتى (ذهب البعض إلى حدّ إنكار إمكان قيام العلوم الإنسانية : فهل يمكن أن يكون الإنسان موضوعاً للعلم ، إذا كان في الوقت نفسه صانع العلم ؟ ، وهل نستطيع أن نرجع الإنسان إلى مجرّد شيء من الأشياء ، دون أن نبخسه حقه تماماً ؟ إن المعرفة الصحيحة للإنسان قد تنتمي إلى مجال الأدب أو التفكير الفلسفي ، وقد تتبدى في الحياة العملية ، وفي الأساليب الفنية للتربية أو الأخلاق ، وفي الحكمة السياسية . والفلسفة التي تنظم هذه المعرفة ، دون أن يكون لدى العلم ما يضيفه إليها)[2] .

---

(١) المنطق وفلسفة العلوم . پول موى ، ص ٢٢٧ .

(٢) المصدر نفسه . ص ٢٣٠ .

وصورة أخرى من صور النزاع المفتعل (اعتقاد أصحاب العلوم الطبيعية أو بعضهم بأن العلوم الإنسانية والاجتماعية تقع في نطاق الأدب وهي ثقافة عامة وليست علوماً ، واعتقاد أصحاب العلوم الإنسانية والاجتماعية أو بعضهم بأن العلوم الطبيعية تتعامل مع المادة وليس مع الإنسان ولم تصل إلى ما وصلت لولا تطور العلوم الإنسانية)[١] .

وفي فترة سابقة كانت هناك جهوداً وإن كانت محدودة من بعض العلماء في تكييف العلوم الاجتماعية وفق نسقية العلوم الطبيعية لإكسابها دقة علمية ونسبية حيادية ، لكن هذه المحاولات فشلت وكان من الطبيعي والمؤكد أن تفشل لأسباب شاخصة وواضحة وواقعية .

ومنذ النصف الثاني من هذا القرن والأصوات ترتفع داعيةً ومنبهة إلى ما وصل إليه العالم وبالذات العالم المتقدم من أزمة خانقة نفسية واجتماعية لا تجد حلاً لها في العلوم الطبيعية بقدر ما هو الحل في العلوم الاجتماعية في إخراج المجتمع الإنساني من مشاكله العميقة . ومن هذه الأصوات ما جاء في كتاب « هل ينقذنا العلم ؟ » لعالم الاجتماع الأمريكي (جورج لندبرغ) ومما قاله (لم يتألق نجم العلم في تاريخ البشرية كما تألق منذ عام ١٩٦٠ م ، إذ توصل الإنسان أخيراً إلى إطلاق أجرام سماوية من صنع يديه شقت طريقها في مدار الأرض وبعثت أجهزتها بمختلف المعلومات عن ظاهرات طبيعية كنا نجهل وجودها حتى ذلك الحين . يحدث هذا كله بينما تجري تطورات مماثلة في صناعة الصواريخ وإنتاج الأسلحة المميتة الأخرى بشكل يبرر التخوف من إمكان إفناء الجيل الذي صنعت يداه هذه المعجزات . فهل يتمكن هذا الجيل أو الأجيال اللاحقة به « إذا بقي منها

---

(١) عالم الفكر (الكويت) المجلد العشرون ، العدد الرابع ، يناير ١٩٩٠ م ص ٨ .

شيء » من تنمية علوم تعنى بالعلاقات الاجتماعية بين البشر تكون قادرة على أن تستخدم الطاقات والأجهزة المتوفرة اليوم لبني الإنسان بشكل إيجابي بنّاء ؟ أمام هذا السؤال نجد حتى علماء الطبيعيات أنفسهم يقفون مروعين من العواقب الاجتماعية التي يمكن أن تترتب على استعمال ما صنعته أيديهم ، لذلك نراهم يعمدون أحياناً إلى ضم أصواتهم إلى الصرخات التي ترتفع بين الفينة والفينة مطالبة بما يشبه كف اليد في العلوم الطبيعية)[1] وأن الحل في نظر الكاتب في تطوير العلوم الاجتماعية بما لها من قدرة في فهم الإنسان من داخله بصورة عميقة .

ومن هذه الأصوات ـ أيضاً ـ صوت « رينيه دوبو » الأخصائي بعلم الحياة والحائز على جائزة نوبل في العلوم وقد عبر عن رأيه في كتابه « إنسانية الإنسان نقد علمي للحضارة المادية »[2] . وهذه الأصوات تعبر عن تيار كان ومايزال يتنامى في الغرب ، ومن وقت لآخر يتعاظم هذا التيار مع تفاقم أزمات المجتمع الغربي بصورة غير مسبوقة . .

ومع هذا الوعي الذي يتنامى بضرورة العودة إلى العلوم الاجتماعية ، مع ذلك هناك اعتقاد عند البعض عن أزمة حتى في هذه العلوم وأنها باتت غير قادرة على تطوير المجتمع وفهم مشاكله ووضع حدّ لها ، حتى أن (جورج لندبرغ) الذي ينتقد وبشدة العلوم الطبيعية وينتصر وبشدة للعلوم الاجتماعية هو الآخر ينتقد حتى هذه العلوم حيث يقول : (لا شك في أن كثيراً مما نعلّمه اليوم ، في حقل العلوم الاجتماعية ، هو عديم الفائدة بل وأكثر من

---

(١) هل ينقذنا العلم ؟ . جورج لنِدبرغ ، ص ٩ .

(٢) طبع الكتاب باللغة الإنكليزية للمرة الأولى في بريطانيا عام ١٩٧٠ م ، وصدرت ترجمته العربية في سنة ١٩٧٩ م ، تعريب د. نبيل صبحي الطويل ، عن دار الرسالة بيروت .

ذلك ، لأنه عبارة عن ترديد لأخطاء الأجيال السالفة وإعادة لما فيها من أهواء وأفكار . وما لم يجر تفحص المعارف وتدارك النقص فيها باستمرار عن طريق البحث العلمي فإن التعليم قد يصبح عائقاً في سبيل التقدم الاجتماعي بدلاً من أن يكون معواناً على ذلك)[1] .

وجامعة « هارفارد » التي تتصدر منذ تأسيسها عام ١٦٣٦ م ميدان التعليم في الولايات المتحدة الأمريكية تشهد تحولاً في منهجها بالاقتراب من العلوم الاجتماعية (إذ أن المنهج الجديد سيشدد على أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية إيماناً منها بأن الإنسان بدون فهم الجوانب النفسية للحياة لن يقدر على التجاوب والتفاعل مع المستجدات في النواحي التقنية)[2] كان ذلك بمناسبة تسلّم (نيل رود نستاين) رئاسة الجامعة ليصبح الرئيس السادس والعشرين لها .

والتصور السليم هو التكامل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية ، وأن تكون الأولى فلسفة موجهة ومرشدة للثانية ، وأن الخطورة في الانفصال بينهما ، فبدل من أن توظف العلوم الطبيعية في سعادة الإنسان وسلامته بدأت تشكل خطورة غير متصورة للإنسان وحضارته .

والتكامل لا يعني هنا أن نضع منهجاً واحداً لكل هذه العلوم فهذا ما لا يقبله العلم والعقل ، وإنما أن يكون بين هذه العلوم فلسفة واحدة ترسم أهداف وتطلّعات هذه العلوم بما يخدم سعادة الإنسان ورقي حضارته .

ووضع هذه الفلسفة من مهام واختصاص العلوم الاجتماعية ، ولهذا ينبغي أن تكون الاجتماعيات في موقع المحور للعلوم الطبيعية ، لأنها الأقدر

---

(١) هل ينقذنا العلم ؟ . ص ١٧ .

(٢) الشرق الأوسط (لندن) السنة الرابعة عشرة ، العدد ٤٧٨٧ ، ٦ يناير ١٩٩٢ م .

على فهم الإنسان وحاجاته الأساسية . .

وهذا التقسيم نقبله لا بعنوان تقسيم العلم ، وإنما بعنوان تقسيم الموضوع والمنهج ، فلا نقول إن الطبيعيات علم والاجتماعيات ليست بعلم ، فالعلم واحد لا يتجزأ . .

والخلاصة : إن ركيزة العلوم الاجتماعية هو الوحي ، وركيزة العلوم الطبيعية هو العقل . .

لأن العلوم الاجتماعية هي ثقافة ويطلق عليها العلوم الثقافية ، وهي أخلاق وسبق أن أطلق عليها بالعلوم الأخلاقية ، وهي فكر وآداب وقيم ومبادىء ، من هنا كانت ركيزة هذه العلوم هو الوحي لأنه مصدر الثقافة والأخلاق والقيم والمبادىء .

ومشكلة العلوم الاجتماعية الحديثة والمعاصرة أنها تبلورت من فكر وضعي بعيد عن الوحي ، ونحن نأخذ من هذه العلوم الاجتماعية ما وافق الوحي والعقل ونرفض ما عارضهما .

ومع أهمية وضرورة العلوم الاجتماعية فإننا بحاجة إلى أن نؤسس لنا علوماً اجتماعية ركيزتها الوحي . .

أما العلوم الطبيعية والتي تشمل الفيزياء والكيمياء والجولوجيا والبايولوجيا والأحياء والرياضيات وغيرها فهذه علوم عقلية يتفق عليها كل عقول البشر ، وهي في حقيقتها اكتشافات لقوانين الكون والطبيعة والحياة القوانين والسنن والأسباب التي أودعها الله سبحانه وتعالى . .

فهذه العلوم نقبلها من غير تردد وتحفظ أنّى كان مصدرها ومنبعها . .

وهنا أيضاً نؤكد لا يعني ذلك أن العقل لا دخل له في العلوم

الاجتماعية ، وأن الوحي لا دخل له في العلوم الطبيعية . فالوحي ينبغي أن يكون موجهاً ومرشداً لهذه العلوم الطبيعية .

العقل والوحي بين عالم الغيب وعالم الشهادة

لقد ظلّ الفكر الإنساني دوماً ومن القديم مشدوداً بمعرفة الغيب وما وراء الطبيعة وما هو فوق الحواس ، فكانت الأساطير والطلسمات ، وكانت الفلسفة ـ أيضاً ـ لكشف وتفسير ما يمكن أن يكون مجهولاً وغائباً وراء الإنسان . والحافز والباعث وراء ذلك ما نشاهده من حركة غريبة في الطبيعة حيث يولج النهار في الليل ويولج الليل في النهار ، ومن تعاقب الشمس والقمر ، مما ينبىء عن قوة خفية جبارة ! لكن ما هي ومن تكون هذه القوة الخفية الجبارة ! هذا ما كان حائراً في الفكر البشري ، وحتى الأساطير التي كانت تصدق سرعان ما ينكشف بطلانها . وحتى الفلسفة وإن أجابت بصورة وهمية على بعض الأسئلة القليلة المحدودة إلاّ أنها توقفت عند الكثير .

وكان الإنسان بحاجة فعلية وضرورية لأن يتعرف على الغيب حتى يحفظ لنفسه التوازن النفسي والعقلي ، فكانت الرسالات السماوية المنزلة من الله سبحانه وتعالى التي كشفت للإنسان بحق وصدق وهداية ما هو وراء الطبيعة وما هو في الغيب ولقد ظن الناس أن حتى هذه الرسالات هي من الأساطير كما تحدث عن ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ وإذا قيل

لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاؤوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلاّ أساطير الأولين ﴾[2] .

وقيل إن سبب نزول هذه الآية (أن نفراً من مشركي مكة منهم النضر بن الحارث ، وأبو سفيان بن حرب ، والوليد بن المغيرة ، وعتبة بن ربيعة وأخوه شيبة وغيرهم جلسوا إلى رسول الله ﷺ وهو يقرأ القرآن فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال أساطير الأولين مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية فأنزل الله هذه الآية)[3] .

وقد سدد الله سبحانه وتعالى الرسل والأنبياء بمعاجز خارقة فوق قدرة الإنسان حتى يطمئن الناس بأن قول هؤلاء الرسل ليس سحراً ولا كذباً ولا من أساطير الأولين ، حتى آمن الناس ليس بهذه المعاجز فحسب وإنما بقدوة الأنبياء وسحر البيان والبلاغة للكتب المقدسة . .

والإسلام هو الديانة السماوية الخاتمة التي أكملت معرفة الإنسان بالغيب حيث عرفته عن وجود الله سبحانه وتعالى والملائكة والرسل والكتب واليوم الآخر . وما عرفه الإنسان بواسطة الرسل والرسالات عن الغيب هو بعضه وليس كله ، وهذا من حكمة الله سبحانه وتعالى . .

وقد جاء في القرآن ما يؤكد ذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليطلعكم على الغيب ﴾[4] .

---

(١) القرآن الكريم ، النحل ، آية ٢٤ .
(٢) القرآن الكريم ، الأنعام ، آية ٢٥ .
(٣) مجمع البيان . ج ٣ ، ص ٣٥٨ .
(٤) القرآن الكريم ، آل عمران ، آية ١٧٩ .

وقوله تعالى : ﴿ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً ﴾[1] .

وقوله : ﴿ قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلاّ الله وما يشعرون ﴾[2] .

وقد ضرب الله مثلاً في القرآن لما لم يحط به الإنسان علماً وهو الروح ، فقد قال تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً ﴾[3] .

وقد أوضحت هذه الآية علّة ذلك وهو أن الإنسان لم يُعِطَ العلم الكامل لأنه فوق طاقته كإنسان . . وما ضلّ الإنسان إلاّ حينما أراد أن يعرف ما هو خارج علمه وفوق طاقة عقله ، كالكلام في الكيفية والذاتية لله سبحانه وتعالى التي نهت عنه الشريعة الإسلامية كما بُين ذلك في الأحاديث الشريفة ، (فعن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن أبي أيوب ، عن محمد بن مسلم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : يا محمد إن الناس لا يزل بهم المنطق حتى يتكلموا في الله فإذا سمعتم ذلك فقولوا : لا إله إلاّ الله الواحد الذي ليس كمثله شيء)[4] .

وفي حديث آخر (عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن محمد بن يحيى الخثعمي عن عبد الرحمن بن عتيك القصير قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من الصفة فرفع يده إلى السماء ثم قال : تعالى الجبّار ، تعالى الجبّار ، من تعاطى ما ثَمَّ هلك)[5] .

---

(١) القرآن الكريم ، الجن ، آية ٢٦ .
(٢) القرآن الكريم ، النمل ، آية ٦٥ .
(٣) القرآن الكريم ، الإسراء ، آية ٨٥ .
(٤) صحيح الكافي . الشيخ محمد باقر البهبودي ، ج ١ ، ص ١٤ .
(٥) المصدر نفسه . ص ١٤ .

وحكمة الله اقتضت أن لا يُعِط الإنسان العلم الكامل ، ولم يجمع الله سبحانه وتعالى العلم في عقل واحد من البشر بل وزعه عليهم كل بمقدار كسبه وسعيه ، فأوجب عليهم التعاون والشورى ليستفيد كل من علم الآخر . وفي الحديث الشريف عن رسول الله محمّد ﷺ (أعلم الناس من جمع علم الناس إلى علمه)[1] ﴿ وليتخذ بعضهم بعضاً سُخريا ﴾[2] .

والغيب ليس مقطوعاً ولا مفصولاً عن عالم الشهادة لأنه غيب ، كما هو ظن كثير من الفلسفات والمذاهب القديمة والحديثة . . بل لا يمكن لنا أن نفهم عالم الشهادة على حقيقته وشموليته إلاّ من خلال عالم الغيب لأن (العلم بالله أفضل العلمين)[3] .

ولأن الله سبحانه وتعالى ﴿ عالم الغيب والشهادة ﴾[4] .

والذي لا يفهم الغيب على حقيقته لا يفهم عالم الشهادة على حقيقة حكمته وفلسفته . .

بل إن من شروط صحة وسلامة أي رسالة أو فلسفة أو مذهب أن يكشف لنا ليس عالم الشهادة فحسب بل في أساس عالم الغيب . وهذا ما فشلت فيه الفلسفات القديمة والحديثة ولعلّه لهذا الفشل ولأسباب أخرى تتصل بتاريخية الفكر الأوروبي ، أسس هذا الفكر نظريته الفلسفية على عدم الإيمان بما هو خارج عن الحس وعن عالم الشهادة واعتبر الغيب والغيبيات ليست علماً ولا من العلوم . وهذا لا نفسره إلاّ عجزاً وضعفاً في الفكر الأوروبي . .

---

(١) بحار الأنوار . المجلسي ، ج ٧٧ ، ص ١١٢ .
(٢) القرآن الكريم ، الزخرف ، آية ٣٢ .
(٣) ميزان الحكمة . محمدي ري شهري . ج ٦ ، ص ٥٢٩ .
(٤) القرآن الكريم ، السجدة ، آية ٦ .

وقد أضحى الإسلام منذ نزوله الرسالة والفلسفة الوحيدة التي عرفت الإنسان بعالم الغيب والشهادة . . والرسل والأنبياء هم واسطة بين الغيب والشهادة ، والرسالة هي (توجيه الله غيبياً لشؤون الإنسان الفكرية والعملية . والرسول هو الوسيط بين الله والناس في نقل هذا التوجيه . والرسالة من الله ، والرسول من البشر . والرسالة وحي يوحى ، والرسول حامل هذا الوحي . والرسالة أمر مخالف لسنن الحياة لأنها أمر جديد في مسيرة الكون ، والرسول خليفة الله ليس بطبيعته ولا بمؤهلاته وإنما لأن الله قد شاء ذلك)[1] .

وقد بات واضحاً أن عالم الغيب هو من اختصاص الوحي ، وأن عالم الشهادة من اختصاص العقل . . وأن العقل لا يقوى على معرفة الغيب ، فهذا (العقل الذي يخطط في الحياة من أجل الحياة الإنسانية ، هذا الذي تغمر الوجود عطاياه ، هذا العقل الذي أمر الحياة بالحركة والنشاط المذهل ، هل ينفذ نوره إلى كشف أسرار الحياة ، وطلاسم الوجود ؟ كيف يفسر لنا العقل في مجال ما يشاهده ، رفع السماء من غير عمد ؟ كيف يفسر نظام المجموعات الشمسية التي تطل عليه فيرفع إليها طرفه فيرتد خاسئاً وهو حسير ؟ كيف يفسّر لنا كشف أسرار الحياة في المادة التي ماتت ثم يخرج منها الحياة مرة أخرى قوية في إعجاب ؟ هذا فيما يشاهده ، أما ما لم يشاهده فإن العقل أعجز من المشلول الذي لا يستطيع أن يتحرك . كل هذه الأمور من السهل الإجابة عنها لأنه من البديهي أن العقل مخلوق محدود ، ومهما بلغ من الكمال والرقي فله مستوى معين لا يتعداه ، وغاية لا يتجاوزها ، وذلك لأن المسافة بين الوجود والعدم مسافة لا يكاد يعبرها العقل البشري . . . كيف يعبر العقل البشري هذه المسافة الهائلة إلّا بالإحالة على

---

(١) الفكر الإسلامي مواجهة حضارية . السيد محمد تقي المدرسي ، ص ٢٠٦ .

الإرادة المبدعة التي تقول للشيء : كن فيكون ؟ .

إن العقل إذا لم يعترف بهذه الإرادة المبدعة عجز تماماً عن التعليل والتفسير أو تخبط تخبط الفلاسفة في شتى العصور)[1] .

وفي هذا المجال (يميز الشاطبي بين مجالين في الحياة الإنسانية : مجال دنيوي خالص كالصنائع والحرف ، والعلوم ، وكل الأعمال التي تعد أسباباً للرزق ، ومجال يتصل بالدنيا والدين ، أو الدين وحده .

أما المجال الأول فإنه متروك لاجتهادات العقول ، ومقيد فقط بأن يكون محققاً للمصلحة ، مجتنباً للمفسدة . أما المجال الثاني فإنه يجب أن يقدم فيه الشرع على العقل ، ولا يحكم العقل فيما يتصل بالدين عقيدة وشريعة إلاّ فيما لا يتعارض مع النقل)[2] .

والخلاصة : إن (الوحي هو المصدر الإلهي الذي يمد الإنسان والمعرفة الإنسانية بحاجتها من علم بشؤون الغيب وعلاقاته وغاياته الكلية ، وعلاقة الإنسان بهذه الكليات والغايات .

والعقل هو أداة الإنسان للعلم والمعرفة والأداء في هذه الأرض ، وهو عالم الشهادة ، وذلك تحقيقاً لمهمة الخلافة وغايتها في إقامة علاقات الحق والعدل والإحسان .

والوحي والعقل بهذا المفهوم يتكاملان لتحديد موقع الإنسان في عالم الشهادة وتمكين وجوده وسعيه من تحقيق الغاية منهما في عالم الشهادة)[3] .

---

(١) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته . سيد قطب ، ص ١١٢ .
(٢) الشاطبي ومقاصد الشريعة . د.حمادي العبيدي ، ص ٢٢٤ .
(٣) أزمة العقل المسلم . ص ١١٣ .

وذات الملاحظة التي أكدنا عليها فيما سلف نلفت النظر لها هنا أيضاً من أن هذا القول لا يعني أن العقل لا دخل له على سبيل الإطلاق في عالم الغيب ـ كما سيأتي في الكلام عن ذلك ـ وأن الوحي لا دخل له في عالم الشهادة ، وهذا ما لا نقوله .

العقل والوحي بين مصادر المعرفة

نظرية المعرفة هي حجر الزاوية في المنظومات الفلسفية ، والمدارس الفكرية ، والأنظمة الاجتماعية ، بشتى مشاربها وإتجاهاتها . . وكل فلسفة وأيديولوجية وعقيدة تأسس بناءها الفكري وكيانها الثقافي على أساس نظريتها في المعرفة ، فلا توجد فلسفة متماسكة وجادة من غير نظرية في المعرفة ، بل إن الفلسفة تبدأ في الأساس بنظرية المعرفة قبل أي شيء آخر . ولهذا خصت الفلسفة من كل العلوم بالحديث عن نظرية المعرفة ، لأن منزلة الفلسفة في العلوم هي منزلة القواعد والأساس . .

و(تدور حول المعرفة الإنسانية مناقشات فلسفية حادة تحتل مركزاً رئيسياً في الفلسفة وخاصة الفلسفة الحديثة ، فهي نقطة الانطلاق الفلسفي لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم ، فما لم تحدد مصادر الفكر البشري ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأي دراسة مهما كان لونها .

وإحدى تلك المناقشات الضخمة هي المناقشة التي تتناول مصدر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس ، وتحاول أن تستكشف الركائز

الأولية للكيان الفكري الجبار الذي تملكه البشرية)[1] .

(ونظرية المعرفة ، وإن لم تطرح في الفلسفة الإسلامية بصورة مستقلة ، غير أن إمعان النظر في مختلف أبواب الفلسفة الإسلامية وفصولها ، يوقف الباحث على أنهم طرحوا مسائلها متفرقة مبثوثة فيها ، ولم ينظروا إليها كعلم مستقل)[2] .

وقد اختلف الفلاسفة في تعيين وتحديد مصادر المعرفة ، بين من ذهب إلى الحس والإدراك الحسي كمصدر وحيد للمعرفة وهم أصحاب المدرسة الحسية ، وبين من ذهب إلى اعتبار العقل وهم أصحاب المدرسة العقلية . وهناك طائفة ثالثة يرفضون الحس والعقل كمصدرين للمعرفة ويعتبرون الإلهام والإشراق والرياضة الصوفية والعرفانية هي المصدر الأمثل للمعرفة . .

وفي الفكر الفلسفي جدل طويل كل يحاول أن يبرهن على صحة نظريته وينتصر لها ، وفي الجانب السلبي يشكك كل طرف في صحة نظرية الطرف الآخر ويبرز نقاط الضعف فيها .

(ولوجود رؤية واضحة متكاملة ، في المنطق الإسلامي ، فإنه يستفيد من كافة التجارب المتصلة به ، بعيداً عن الجوانب السلبية فيها . وهكذا يستفيد من المذاهب المنطقية :

كالمذهب الحسي ، الذي آمن بالحس وكفر بالعقل . والمذهب العقلي الذي عكس الآية .

---

(١) فلسفتنا . السيد محمد باقر الصدر ، ص ٥٧ .
(٢) نظرية المعرفة : المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات . الشيخ جعفر سبحاني ، ص ١١ .

والمذاهب النسبية التي تنبه كل واحد منها إلى جانب من الضعف في فكر الإنسان ولم يتنبه إلى غيره . . من المذاهب الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والتي ركز كل واحد منها نظره في حقل واحد من حقول الحياة وظن أنه هو مصدر المعرفة . وكذلك مصدر الخطأ عند الإنسان . ولكن المنطق الإسلامي يرى أن كل مصادر المعرفة هي مصادر صحيحة .

والمعرفة الناشئة منها ممكن الاستفادة . . وعلينا أن نستفيد من كل مصادر المعرفة)[1] .

مع هذا التصور الإسلامي الإيجابي الذي ينطلق ويرتكز على رؤية واضحة ، فإنه ـ أيضاً ـ يضيف مصدراً مهماً وأساسياً في نظرية المعرفة ، وهو « الوحي » فمع التصديق بالحس وأنه (من أوثق مصادر المعرفة ، وإليه تنتهي كل المعارف الضرورية والنظرية ، ولولاه لما كانت هناك معرفة عقلية ولا إشراقية)[2] .

ومع التصديق بالعقل وأنه قوة إدراكية خارقة وجبارة . مع ذلك هناك الوحي الذي كشف لنا عن معارف كبرى وجوهرية بالنسبة للإنسان ، ما كان العقل ولا الحس ولا المصادر الفرعية الأخرى بمقدورها أن تصل إلى تلك المعارف التي من خلالها عرف الإنسان هداه وبصيرته وغايته ومصيره في هذه الحياة . .

وبذلك تكاملت في التصور الإسلامي مصادر المعرفة ، التكامل الذي لم يتحقق في كل المدارس الفكرية والفلسفية . . ولهذا نعتقد أن أشمل معرفة وأكمل تصور للكون والعالم والإنسان هو في المعرفة الإسلامية . .

---

(١) المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه . السيد محمد تقي المدرسي ، ص ١٣٩ .
(٢) نظرية المعرفة . الشيخ جعفر سبحاني ، ص ١٣٧ .

وكل معرفة إنسانية ناقصة من غير الوحي ، مهما أُوتي الإنسان من علم . وسوف يأتي ذلك اليوم الذي يكتشف الإنسان غروره بالعلم وحده ، وأن معرفته ناقصة . .

ومن الأحاديث الشريفة ما يؤكد ذلك ، ففي (الكافي بإسناده عن الإمام الصادق عليه السلام : إن العزيز الجبار أنزل عليكم كتابه وهو الصادق البار ، فيه خبركم وخبر من قبلكم ومن بعدكم ، وخبر السماء والأرض ، ولو أتاكم من يخبركم عن ذلك لتعجبتم) .

(وبإسناده عنه عليه السلام قال : إن الله ـ تعالى ـ أنزل في القرآن تبيان كل شيء ، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول : لو كان هذا أنزل في القرآن ، إلاّ وقد أنزله الله فيه)[1] .

وقد جاء في القرآن الكريم عن الحس في أنه يفيد العلم في قوله تعالى : ﴿ فلما أحسّ عيسى منهم الكفر ﴾[2] فعن الراغب الأصفهاني يقول : عن هذه الآية (فتنبيهٌ أنه قد ظهر منهم الكفر ظهوراً بأن للحسّ فضلاً عن الفهم)[3] .

وفي قوله تعالى : ﴿ فلمّا أحسُّوا بأسنا إذا هم منها يركضون ﴾[4] وقوله تعالى : ﴿ هل تحس منهم من أحد ﴾[5] أما عن العقل في القرآن فقد ورد بصيغ متعددة ، بصيغة ﴿ تعقلون ﴾ تكررت (٢٤) مرة بين صورة

---

(١) نقلاً عن كتاب علم اليقين في أصول الدين . المحقق محسن الكاشاني ، ج ١ ، ص ٥٤٩ .
(٢) القرآن الكريم ، آل عمران ، آية ٥٢ .
(٣) مفردات ألفاظ القرآن . الراغب الأصفهاني ، ص ٢٣٢ .
(٤) القرآن الكريم ، الأنبياء ، آية ١٢ .
(٥) القرآن الكريم ، مريم ، آية ٩٨ .

الرجاء ﴿ لعلّكم تعقلون ﴾ ، وصورة الاستفهام ﴿ أفلا تعقلون ﴾ . وصيغة ﴿ يعقلون ﴾ تكررت (٢٢) مرة ، منها (١٠) صيغ بدون نفي ، (١٢) صيغة جاءت منفية بلا النافية ﴿ لا يعقلون ﴾ وصيغة ﴿ تعقل ﴾ وردت مرة واحدة في قوله تعالى : ﴿ لو كنا نسمع أو نعقل ﴾[1] . وصيغة ﴿ يعقلها ﴾ وردت ـ أيضاً ـ مرة واحدة في قوله تعالى : ﴿ وما يعقلها إلاّ العالمون ﴾[2] . وصيغة ﴿ عقلوه ﴾ وردت مرة واحدة في قوله تعالى : ﴿ يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعدما عقلوه ﴾[3] .

والآية التي تجلّت فيها مصادر المعرفة في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾[4] .

فقد قررت هذه الآية ثلاثة مصادر للمعرفة هي : العلم ، الهدى ، الكتاب .

والعلم هنا ما يفيد القطع ويقابل الجهل ، والهدى هو المنهج العليم الواضح والذي يرتكز على العلم ويصل بالإنسان إلى كشف الحقائق وتبصر الأمور ، والكتاب هو الوحي المنير .

وفي تفسير هذه الآية عن مجمع البيان (المعنى أنه لا يتبع أدلة العقل ولا أدلة السمع وإنما يتبع الهوى والتقليد . وفي هذا دلالة على أن الجدال بالعلم صواب وبغير العلم خطأ ، لأن الجدال بالعلم يدعو إلى اعتقاد الحق

---

(١) القرآن الكريم ، الملك ، آية ١٠ .
(٢) القرآن الكريم ، العنكبوت ، آية ٤٣ .
(٣) القرآن الكريم ، البقرة آية ٧٥ . أنظر كتاب « الفكر الإسلامي بين العقل والوحي » ، د. عبد العال سالم مكرم ، ص ١١ .
(٤) القرآن الكريم ، الحج ، آية ٣ .

وبغير العلم يدعو إلى اعتقاد الباطل)[1] .

وفي تفسير الميزان (يمكن أن يكون المراد بالعلم ما تفيده الحجة العقلية ، وبالهدى ما تفيضه الهداية الإلهية لمن أخلص لله في عبادته وعبوديته فاستنار قلبه بنور معرفته أو بالعكس بوجه ، وبالكتاب المنير الوحي الإلهي من طريق النبوة ، وتلك طرق ثلاث إلى مطلق العلم : العقل والبصر والسمع وقد أشار إليها في قوله : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾)[2] .

والشاهد أن المعرفة الإسلامية هي التي جاءت بنظرية فيها التوازن والتكامل بين العقل والوحي في نظرية المعرفة . . في حين أهملت الفلسفات الحديثة دور الوحي في نظرية المعرفة . وهذا الذي أوصل بالمعارف الحديثة إلى أن تشكل خطراً جدياً يهدد مصير الإنسانية بالدمار الشامل .

---

(١) مجمع البيان . الشيخ الطبرسي ، ج ٧ ، ص ٩٨ .
(٢) الميزان في تفسير القرآن . السيد محمد حسين الطباطبائي ، ج ١٤ ، ص ٣٤٩ .

العقل والوحي تكامل لا تعارض

بين العقل والوحي في الإسلام تكامل دقيق وتوازن منقطع النظير . ولا يمكن أن نتصور التعارض والتناقض بينهما على الإطلاق في أية صورة وأية حالة . ومن دليل العقل نستدل على ذلك ، ومن الوحي ودليله ـ أيضاً ـ ومنهما معاً . .

لأنّ العقل هبة من الله ، والوحي منزل من الله فلا نظن بعد ذلك التعارض بينهما بل التكامل . . وفي الحديث الشريف (عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : لما خلق الله العقل إستنطقه ثم قال له : أقبِل فأقبَل ثمَّ قال له : أدبر فأدبر ثم قال : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليَّ منك ولا أكملتك إلاّ فيمن أُحب ، أما إني إياك آمر ، وإياك أنهي وإياك أعاقب ، وإياك أثيب)[1] .

(عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قال : إن الله خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه الذي لا يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرّب ، فجعل

(١) صحيح الكافي . الشيخ محمد باقر البهبودي ، ج ١ ، ص ١ .

العلم نفسه ، والفهم روحه ، والزهد رأسه ، والحياء عينيه ، والحكمة لسانه ، والرأفة همه ، والرحمة قلبه ، ثم حشاه وقوّاه بعشرة أشياء : باليقين ، والإيمان ، والصدق ، والسكينة ، والإخلاص ، والرفق ، والعطية ، والقنوع ، والتسليم ، والشكر ، ثم قال عز وجل : أدبر فأدبر ، ثم قال له : أقبل فأقبل . ثم قال له : تكلّم فقال : الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ، ولا شبيه ولا كفو ، ولا عديل ولا مثيل ، الذي كل شيء لعظمته خاضع ذليل . فقال الرب تبارك وتعالى : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك ، ولا أطوع لي منك ، ولا أرفع منك ، ولا أشرف منك ، ولا أعز منك ، بك أُوصِّد وبك أعبد ، وبك أدعى ، وبك أرتجى ، وبك أبتغى ، وبك أخاف ، وبك أحذر ، وبك الثواب ، وبك العقاب فخر العقل عند ذلك ساجداً)[1] .

وكل الروايات والأخبار ، أو أغلبها تؤكد هذا التكامل وتنفي أي نوع من التعارض ، ولعلّ من الحكمة أن الباب الأول في بعض كتب الأخبار والنصوص الدينية الشريفة هو باب العقل والعلم ، كما هو في موسوعة كتاب « بحار الأنوار » للعلامة المجلسي ، وكتاب « الكافي » للعلاّمة الكليني وغيرهما .

والدلالة في هذه الحكمة **أولاً** : ـ منزلة العقل العظيمة في الإسلام كما تبين ذلك الأخبار .

وثانياً : ـ إن الروايات والنصوص الدينية هي في الأساس تخاطب عقل الإنسان .

وثالثاً : ـ ضرورة أن يكتشف الإنسان عظمة العقل وحدوده ، وأين

---

(١) بحار الأنوار . العلامة المجلسي ، ج ١ ، ص ١٠٧ .

يبدأ وأين ينتهي .

ورابعاً : ـ متىٰ ما وعىٰ الإنسان عقله استطاع أن يكتشف حقائق الأمور ويقدرها حق قدرها ، لأن العقل ميزان وفرقان . وإن مسؤولية الإنسان تبدأ أولاً باكتشاف عقله وهذا هو طريق العلم .

وما قاله العلماء والفقهاء والمفكرون عن هذا التكامل هو من دليل العقل . (فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله ، والعقل الإنساني أثر ـ أيضاً ـ من آثار الله في الوجود . . وأثار الله يجب أن ينسجم بعضها مع بعض ، ولا يعارض بعضها بعضاً ! .

لأنها آثار للكامل كمالاً مطلقاً ، والعقل البشري أن يكون هناك تناقض بين آثار الكامل المطلق . لأن التناقض في الأفعال نقص ! فلو تعارض أو تناقضت الآثار الصادرة من مصدر واحد ، دلّ تعارضها وتناقضها على عدم الكمال المطلق لهذا التصرف)[1] .

(إن تكامل الوحي والعقل لدى المسلم قضية بديهية أساسية تنبع من مبدأ التوحيد في العقيدة الإسلامية ، فالعقل من خلق الله وهبه الله للإنسان ليدرك به الدنيا التي يحيا فيها ويسعى في أسبابها ومناكبها ليلبي حاجاته ويحمل أمانته ومسؤولياته فيها .

وإذا كان العقل هو وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وحمل المسؤولية فإن الوحي المنزل إلى الإنسان من لدن الخالق العظيم مقصود به هداية الإنسان وتكميل إدراكاته بتحديد غايات الحياة الرشيدة للإنسان وتحديد مسؤولياته في هذه الحياة . .

ولذلك فالوحي والعقل ضروريان ومتكاملان لتحقيق الحياة الإنسانية

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . د. محمد البهي ، ص ١٢٤ .

الصحيحة في هذه الأرض . .

ولذلك فلا مجال ولا معنى لتناقض الوحي والعقل ، أو تعارض العقل والوحي)[1] .

و(لما كان العقل من فطرة الله ، وكانت البيئة الطبيعية من خلق الله ، وتنزل الشرع من الله ، فلا معنى لنصب العقل المتأمل في النظر أو المنفعل ببيئته الكونية في وجه الوحي .

وقد أعد الله الإنسان بعقل مناسب لخلق الله وأمره الكوني والتكليفي ، وتنزل الوحي ليخاطب العقل ابتداء ، ويتفاعل المؤمن بعقله مع النصوص فهماً وتطبيقاً . ولا مجال بالطبع لخطاب غير العاقل أصلاً ، فلا شرع ولا تكليف إلاّ بعقل)[2] .

وإشكالية التعارض بين العقل والوحي كما يفهم من آراء الكثير من علماء ومفكرين أنها ليست نتاجاً من داخل الفكر الإسلامي وحركيته وتطوره وتاريخيته ، بل هي وافدة من الثقافات اليونانية ومن الفلسفة بشكل خاص ، وهذا ما يفهم من محاولة (ابن رشد) [٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٩٨ م] في التوفيق بين الفلسفة والشريعة ، كما في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » حيث افترض ، أي على سبيل الفرض لو حصل التعارض بين ما نطقت به الشريعة وما أدى إليه البرهان العقلي » وهناك من يسلم بهذه الحقيقة كالدكتور (حمَّادي العبيدي) حيث يقول : (نحن نعلم أن هذه القضية أثارها في الإسلام المتكلمون وبعض الفلاسفة على المستوى النظري أولاً ، ثم على المستوى العملي بعد ذلك ،

---

(١) إسلامية المعرفة . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ص ١١٢ .

(٢) منهجية الفقه والتشريع الإسلامي . د. حسن عبد الله الترابي ، ص ١٩ .

وطرحت هذه القضية بالصيغة التالية : أيهما يقدم عند التعارض ؟ هل العقل أم النص ؟)[1] .

وذات الرؤية عند (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) في مشروعهم المصنف في كتاب « إسلامية المعرفة » . .

والتكامل بين العقل والوحي يتحقق من خلال معرفة ما يلي :

١ ـ من معرفة دور الوحي في العقل ودور العقل في الوحي .

٢ ـ فيما يستقل به الوحي عن العقل ، وما يستقل به العقل عن الوحي .

٣ ـ في اجتماع دليلي العقل والوحي معاً متى يكون ، كما هو مثلاً في أصول الدين .

---

(١) الشاطبي ومقاصد الشريعة . د. حمادي العبيدي ، ص ١٦٥ .

العقل والوحي في أصول الفقه

أصول الفقه من العلوم التي ابتكرها المسلمون ، وما كان وافداً عليهم من الثقافات الأجنبية ، بل وما كان معروفاً في تلك الثقافات . فهو من العلوم الأصلية عند المسلمين .

وإن لم يَسلم في حركية تطوره من تلك الثقافات اليونانية ومن الفلسفة والمنطق على وجه التحديد . .

وقد (نشأ علم الأصول في أحضان علم الفقه ، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث تبعاً للمراحل التي مرّ بها علم الشريعة . . .

ومن خلال نموَّ علم الفقه والتفكير الفقهي ، وإقبال علماء الشريعة على ممارسة عملية الاستنباط ، وفهم الحكم الشرعي من النصوص بالدرجة التي أصبح الموقف يتطلب الدقة والعمق . . أخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامة لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها ، وكان ذلك إيذاناً بمولد التفكير الأصولي وعلم الأصول ، واتجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً أصولياً . . .

وبحوث الأصول حتى حين وصلت إلى مستوى يؤهلها للإستقلال ، بقيت تتذبذب بين علم الفقه وعلم أصول الدين ، حتى أنها كانت أحياناً تخلط ببحوث في أصول الدين والكلام ، كما يشير إلى ذلك السيد « المرتضى » في كتابه الأصولي « الذريعة » إذ يقول : « قد وجدت بعض من أفرد لأصول الفقه كتاباً ـ وإن كان قد أصاب في سرد معانيه وأوضاعه ومبانيه ـ ولكنه قد شرد عن أصول الفقه وأسلوبها وتعداها كثيراً وتخطاها ، فتكلم على حد العلم والنظر وكيف يولد النظر العلم ووجوب المسبب عن السبب . . إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص الكلام في أصول الدين دون أصول الفقه » . . والحاجة إلى علم الأصول حاجة تاريخية ترتبط بمدى ابتعاد عملية الاستنباط عن عصر التشريع وانفصالها عن ظروف النصوص الشرعية وملابساتها ، لأن الفاصل الزمني عن ذلك الظرف هو الذي يخلق الثغرات والفجوات في عملية الاستنباط . وهذه الثغرات هي التي توجد الحاجة الملحة إلى علم الأصول والقواعد الأصولية)[1] .

(ولعلّه لا توجد حضارة ركزت على الناحية التشريعية تركيز الحضارة الإسلامية . ـ حيث ـ كانت جميع أعمال المسلم البالغ وحركاته وسكناته تخضع لأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح)[2] .

وقد كشف علم الأصول عن تطور الذهنية الإسلامية في التفكير الديني والبحث العقلي ، وهو اليوم من الدراسات العلمية المتقدمة والمتخصصة . .

وعلم الأصول في حقيقته هو منهجية علمية منضبطة بالقواعد

---

(١) المعالم الجديدة للأصول . السيد محمد باقر الصدر ، ص ٤٦ .
(٢) الإسلام والحداثة . عبد المجيد الشرفي ، ص ١١٣ .

والأصول في إعمال العقل في التشريع الإسلامي ، مع التشدد على الضوابط اللغوية والمنطقية وما يتصل بالتفسير والحديث ورجال الحديث ، وهي العلوم التي ترتبط بعملية الاستنباط والاجتهاد .

وعلم الأصول هو العلم الذي يُعمل العقل في الوحي بحدود صارمة وضوابط صلبة . وهو من أشرف العلوم كما يقول : (أبو حامد الغزالي) (وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع ، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ، فإنه يأخذ من صفوة الشرع والعقل سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد)[1] .

ولعلّ ما يفسر توقف وتحفظ علماء الإمامية عن الأخذ بنظام الاجتهاد حتى القرن السابع الهجري ، هو تحفظ عن أن يتجاوز العقل حدوده في التشريع الإسلامي . وبعد أن اطمئن علماء الإمامية عن إمكانية إلزام العقل بحدوده وأن النظام الاجتهادي ليس إعمالاً للعقل برأيه في قضايا التشريع الإسلامي ، دخل الاجتهاد كمصطلح والعقل كدليل في منظومة الفكر الاجتهادي والمنطق الفقهي عند الإمامية .

وهذا التحول في الفكر الإسلامي الشيعي كان مرفوضاً عند طائفة من العلماء عرفت فيما بعد بالمدرسة الإخبارية التي اعتقدت أن العقل والاجتهاد وإن كانت لهما من الضوابط والحدود فهما إعمال للرأي في الشريعة الإسلامية وبالتالي فهو تشريع محرم . .

وقد حصل صراع فكري حاد وساخن بين أصحاب هذه المدرسة التي

---

(١) المستصفى من علم الأصول . أبو حامد الغزالي ، ص ٣ .

ترفض علم الأصول وبين المدرسة الأصولية التي تنتصر لهذا العلم . وسوف نأتي على ذكر هذه المدرسة « الإخبارية » لاحقاً . والمحصلة النهائية من هذا الصراع انتصار المدرسة الأصولية التي حفظت لنا علم الأصول إلى يومنا هذا ، ولولاه لما بقي باب الاجتهاد مفتوحاً في الفكر الإسلامي الشيعي ، والاجتهاد المفتوح هو الذي يختزل كل مقومات القدرة على التجديد والإبداع والنمو والتطوير في الفكر الإسلامي الشيعي . .

وما هو متعارف عليه في علم الأصول أن أدلة الحجة على الأحكام الشرعية هي أربعة :

الكتاب والسنة والإجماع والعقل . .

وهنا نتوقف عند دليل العقل الذي يرتبط ببحثنا ، حيث حصل جدال في إدراج العقل إلى صف الكتاب والسنة ، ثم ما هو المقصود من دليل العقل ! .

على هذه القضية وما فيها من جدل لإجلاء صورتها نستقي رأيين من كتابين هما من الكتب العلمية الرصينة والمعاصرة في علم الأصول ، الأول هو « الأصول العامة للفقه المقارن » للعلاّمة السيد (محمد تقي الحكيم) ، والثاني هو « أصول الفقه) للعلاّمة الشيخ (محمد رضا المظفر) .

والمعاصرة هنا مقصودة في أن هذه الدراسات يفترض فيها استيعاب الثمرة التي وصل إليها علم الأصول في تاريخية حركيته وتطوره ، ومعالجة ما كان مشكلاً في الماضي بعد تراكم العلم وتقدم التجربة .

فعن صاحب « الأصول العامة » يقول : (الحديث حول العقل واعتباره من القواعد التي يستند إليه المجتهدون في مجالات استنباط أحكامهم كثر لدى الأصوليين ، إلاّ أنه لم يتحدد المراد منه عند الجميع .

وكلماتهم في ذلك مختلفة جداً ، وفي بعضها خلط العقل كمصدر للحجية في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعي الفرعي الكلي أو الوظيفة ، وبين كونه أصلاً بنفسه يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعية الكلية كالكتاب والسنة على حدّ سواء .

وقد عقدت في كتب بعض الشيعة والسنة أبواب لما أسموه بدليل « العقل » ، وعند فحص هذه الأبواب تجد المعروض فيها التماس العقل كدليل على ما ينتج الوظائف أو الأحكام الظاهرية ، أي أنك تجده دليلاً على الأصل المنتج لا أنه بنفسه أصل منتج لها)[1] .

أما الشيخ (المظفر) فيقول : (لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي ، حتى إن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة ، أو لم يفسره ، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة)[2] .

وعن تطور دليل العقل ومفهوميته في حركة علم الأصول والدراسات الأصولية ، يقول الشيخ (المظفر) : (أقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد [المتوفى سنة ٤١٣ هـ] في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ « الكراجكي » ، فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام ، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة : الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام ، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة : اللسان ، والأخبار ، وأولها العقل ، وقال عنه : « وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار » . وهذا التصريح كما ترى أجنبي عمّا نحن في صدده .

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن . السيد محمد تقي الحكيم ، ص ٢٧٧ .
(٢) أصول الفقه . الشيخ محمد رضا المظفر ، ج ٢ ، ص ١٢١ .

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ « الطوسي » ـ المتوفى سنة ٤٦٠ ـ في كتابه « العدة » الذي هو أول كتاب مبسط في الأصول ، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلاً عن أن يشرحه أو يفرد له بحثاً . وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة ، والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب ، ثم ذكر في معرض كلامه أن القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريمه . وذكر ـ أيضاً ـ أن الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك .

وأول من وجدته من الأصوليين يصرّح بالدليل العقلي الشيخ « ابن ادريس » ـ المتوفى ٥٩٨ هـ ـ فقال في السرائر ص ٢ : « فإذا فقدت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها » . ولكنه لم يذكر المراد منه .

ثم يأتي المحقق « الحلي » ـ المتوفى ٦٧٦ هـ ـ فيشرح المراد منه فيقول في كتابه « المعتبر » ص ٦ بما ملخصه : وأما الدليل العقلي فقسمان : أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب ، وهو ثلاثة : لحن الخطاب ، وفحوى الخطاب ، ودليل الخطاب . وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح ، بما لا يخلو من المناقشة في أمثلته .

ويزيد عليه الشهيد الأول ـ المتوفى ٧٨٦ هـ ـ في مقدمة كتابه « الذكرى » ، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق ، وثلاثة أخرى وهي : مقدمة الواجب ، ومسألة الضد ، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار . ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما

ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي : البراءة الأصلية ، وما لا دليل عليه ، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر ، والاستصحاب .

في حين أن الكتب الدراسية المتداولة ، مثل « المعالم » و« الرسائل » و« الكفاية » ، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي ، ولم تذكر مصاديقه . إلاّ إشارات عابرة في ثنايا الكلام)[1] .

وهذا التطور في مفهومية العقل لا يرفعه إلى درجة أن يكون دليلاً في مقابل الكتاب والسنة ، كما هو رأي الشيخ (المظفر) حيث يقول : (فإن إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة)[2] .

وهذا لا يعني أن العقل ليس في استطاعته أن يرتقي إلى دليلية الحجة على الأحكام الشرعية .

(فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو : كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي . وبعبارة ثانية هو : كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي . وقد صرّح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين .

وهذا أمر طبيعي ، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة لا بد ألا يعتبر حجة إلاّ إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته)[3] .

من هذا المسار نستنبط أن الرسم البياني للمنطق العقلي في الفكر الإسلامي الشيعي كان في حركة صعود وتقدم باتجاه أن يأخذ العقل حيزاً

---

(١) المصدر نفسه . ص ١٢٢ .
(٢) المصدر نفسه . ص ١٢٤ .
(٣) المصدر نفسه . ص ١٢٥ .

أكبر عمّا كان عليه سابقاً في منظومة الاجتهاد وعملية الاستنباط ، وما كان هناك تخوف أو تردد على هذا الصعود في حركة العقل في الاجتهاد والتشريع الإسلامي لعدد من الأسباب منها : ـ

١ ـ صرامة القواعد وتصلب الضوابط والأصول ، حتى غلب على الاجتهاد الإسلامي وعلى علم الأصول جانب الثبات على حساب جانب المرونة والتطور . .

٢ ـ سيطرة رأي المشهور في عملية الاجتهاد ، (حتى أنهم ـ أي الفقهاء ـ يبذلون جهداً كبيراً في التعرف على آراء الفقهاء السابقين ، ليتأكدوا من حصول الإجماع أو الشهرة في مسألة معينة . . كما أن بعضهم يتهيب كثيراً من مخالفة المشهور ، أو الإجماع المحصل أو المنقول)[١] .

وهذا الرأي وإن كان يُنتقد إذا كان تقليداً ، أو يكرس التقليد على حساب الإبداع والتجديد ، فإنه من جانب آخر يحفظ توازن عملية الاجتهاد ويعطيها درجة من الثبات والاستقرار بدل أن تتعرض لهزات عنيفة وتتحرك باتجاهات متباينة . .

٣ ـ إن حركة العقل كانت تتطور باتجاه أن يأخذ العقل مكانه الطبيعي المتوازن والإيجابي في عملية الاجتهاد الإسلامي ومنظومة أصول الفقه . وهي أشبه بعملية نمو طبيعية متكاملة تنشد النضج والرشد .

٤ ـ إن الاجتهاد والاستنباط درجة عالية ومتقدمة ومسؤولية خطيرة تجاه الدين ، ويتحصل عليها الإنسان بعد زمن طويل من الدراسة والتحقيق والبحث ، وبعد الإحاطة بعلوم كثيرة ، ما إن يصل إليها الإنسان حتى يجد نفسه أنه أمام مسؤولية ثقيلة وأمانة عظيمة تلزمه بأن يحكم الدين في عقله .

---

(١) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . ص ١٢٦ .

٥ ـ عادة ما يرافق الاجتهاد في شخص المجتهد الورع والعدالة الأمر الذي يحفظ الاجتهاد من الانحراف والزلل والشطط . .

٦ ـ عرف عن المجتهدين عدم التسرع بل التريث والصبر المضاعف في عمليات الاستنباط والاجتهاد . وقد يحصل عند البعض أن يبحث في مسألة أشهر عدة من أجل أن يُكوّن له رأي فيها . وهذه سيرة الكثيرين من الفقهاء في العصر الحديث والمعاصر . .

لهذه الأسباب وغيرها نكاد نقطع إن حركة تطور العقل في إطار الاجتهاد والتشريع الإسلامي لا تخوف منها ولا حذر . .

على قاعدة هذا التصور نؤسس الرأي التالي : إن حركة الاستنباط والاجتهاد الإسلامي في هذه المرحلة الدقيقة والحساسة والمتقدمة من تاريخ الأمّة حيث أن المجتمع الإسلامي قطع شوطاً في بناء النظام السياسي الإسلامي ، وحيث أن الإسلام مطالب في هذا الوقت أكثر من أي وقت مضى في أن يقدم الحل الإسلامي والبرنامج الإسلامي والمشروع الإسلامي لمعضلات الاقتصاد ، ومشكلات الاجتماع ، وأزمات التنمية ، وتحديات التربية ، وغيرها وقد باتت الحاجة إلى هذا الحل الإسلامي ملحة جداً لا تحتمل التأخير أو التباطؤ ، خصوصاً بعد أن تأخر لقرون طويلة ، حين خيّم على الأمّة الإسلامية ثقافة الركود والجمود والتخلف . .

وأكثر من هذا أن الإسلام يطرح اليوم عالمياً كأحد الحلول العالمية الكبرى حتى لغير المجتمعات الإسلامية ، وهذا يعني أننا نقف في مواجهة أسئلة العالم الصعبة وتحدياته الخطيرة التي فشلت في مواجهتها حلول وخطط وبرامج عالمية . وبعد هذا الفشل عن التقدم في معالجة جذرية شاملة ، بات التفكير في حلول لوضع حدّ أمام تفاقم هذه المشكلات ،

كمشكلة « البطالة » و« التضخم » و« البيئة » و« التنمية » و« الأمن والرفاه الاجتماعي » . . .

والحقيقة إن الإسلام أمام مشكلة حضارة على صعيد العالم الإسلامي ، وصعيد المجتمع الإنساني .

وليس مقنعاً أن نقول إن الإسلام هو الحل وهو الحل البديل ، فهذا ليس علاجاً سحرياً ، والمشكلات ليست بتلك السهولة والبساطة ، وقد تجاوزنا المرحلة التي نعوض فيها الشعار عن البرنامج والمثل عن المناهج . . وهذه مرحلة في الفكر الإسلامي كانت تتصف بالضعف وغياب الإبداع ، وعلينا أن نتجاوزها وننطلق بالفكر الإسلامي نحو آفاق جادة وواقعية يلامس ويتفاعل والمشكلات الكبرى والأساسية والحضارية في الأمّة الإسلامية والعالم . .

وهذا يعني أن الفكر الإسلامي عليه أن يجدد في منهجيته بالتحول من منهجية العموميات إلى الخصوصيات ، ومن الكليات إلى الجزئيات ، ومن المجملات إلى المفصلات ، ومن المثل إلى المناهج ، ومن الهدم إلى البناء ، ومن ردّ الفعل إلى الفعل ، ومن التقليد إلى التجديد ، ومن الإتباع إلى الإبداع ، ومن القوة إلى الفعل ، ومن النظرية إلى التطبيق . .

وهذا لن يحصل إلاّ بصياغة منهجية جديدة ومتقدمة للفكر الإسلامي ، وهذا ما حاولت أن أقترب منه في هذه الدراسة ولو بشيء قليل وأسأل الله أن أوفق لما هو أكثر . .

والشاهد أن أمام هذه المشكلات وغيرها [كقضايا السكن ، والصحة ، والتعليم وغيرها] لا يصح أن تكون هذه المشكلات بعيدة عن حركة الاجتهاد والاستنباط الإسلامي . وإذا حصل هذا الأمر فيما مضى فلا

يصح أن يستمر إلى هذا الوقت . .

وإن العقل ومن موقعيته في منظومة الاجتهاد ، يمكن أن يكون له دور فاعل وحيوي في تجديد حركة الاجتهاد والاستنباط الإسلامي ، بما يتناسب وضرورات التقنين التشريعي لتطورات الحياة المعاصرة وما استجد فيها من مشكلات جديدة ومعقدة .

وهما أحد خيارين : إما أن يكون الاجتهاد الإسلامي لا دور له في الحياة المعاصرة وقضاياها الشاملة إلاّ في جوانب محدودة وجزئية ، كما كان عليه سابقاً ، وإما أن يكون له « الاجتهاد » الدور الأساسي والمميز في صياغة الحياة الإسلامية المعاصرة ، وهذا لن يتحقق إلاّ بعد التجديد . . أما لماذا العقل فلهذه الأسباب : ـ

١ ـ إن العقل هو الذي يبصرنا بضرورة وأهمية التجديد والتطوير في حركة الاجتهاد الإسلامي لحاكمية الإسلام على الحياة ولشهادة المسلمين على العصر .

٢ ـ إن العقل هو واسطتنا لفقه المتغيرات ، الذي ظل مهملاً بصفة عامة ، بينما توسعنا في إطار الأدلة الشرعية التي تعالج الثوابت[١] . وفقه المتغيرات هو الأرضية الحيوية لحركة الاجتهاد الإسلامي في تقنين وصياغة الحياة الإسلامية .

٣ ـ إن العقل هو الذي يوازن لنا عملية التجديد في بنية الاجتهاد الإسلامي بلحاظ النسبية والتدريجية ، وبالتعاضد مع الوحي .

٤ ـ إن العقل هو وسيلة تفعيل وتحريك منظومة الاجتهاد التشريعي في

---

(١) راجع كتاب « التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده » ، السيد محمد تقي المدرسي ، ج ٢ ، ص ١٠٥ .

الإسلام ، إن كان على مستوى النظرية ، أو على مستوى التطبيق . .

وهنا نلفت النظر إلى ملاحظة أن البعض حينما يسمع عن العقل وفي قضايا التشريع بالذات يستوقفه الانتباه ، ويتعامل بتحفظ وتردد خوفاً من فقه جديد كما على تعبير البعض ، أو معتزلة جديدة تعمل لتضخيم دور العقل ، أو أن تعطي العقل دوراً يتجاوز حدوده ، أو أن ينتهي الأمر إلى أن يتقدم العقل على الشرع ، وما شاكل ذلك ! ومبنى هذا الرأي من عامل ذاتي هو أن العقل إعمال للرأي ، وعامل موضوعي حصل من بعض التيارات التي ارتكزت على قاعدة العقل فقدمته حتى على الشرع كما عند المعتزلة وغيرها .

هذا التحفظ وإن أخذناه بعين الاعتبار إلاّ أنه لا يصح أن يكون سبباً لتجميد دور العقل وتعطيل فاعليته ، أو إهماله وتهميشه ! وهذا ـ أيضاً ـ ما ينبغي أن نلتفت إليه . .

وإن كان في تقديري أننا في الفكر الإسلامي وفي الحياة الإسلامية جمدنا أو أضعفنا دور العقل أكثر من أننا أعطيناه دوراً أكبر من حجمه ومكانته . هذا في الحالة العامة وهناك حالات خاصة خارجة عن هذا الاستثناء وهي غير مقبولة كذلك .

وقضية العقل والوحي كإشكالية وجدلية نزاع حادّ وساخن إنما تبلورت واشتدت في علم الأصول بشكل خاص أكثر من أي علم آخر ، لأن الموازنة دقيقة في علم الأصول بين العقل والوحي ، وكيف نلزم العقل بحدوده لأن لا يكون تشريعاً محرّماً في مسائل علم الشريعة . .

ولهذا عرف الفقهاء « الاجتهاد » بأنه استفراغ الجهد وبذل الوسع في طلب وتحصيل الحجة على الأحكام الشرعية . أي أن تكوين رأيٍ اجتهاديٍّ

في قضايا الشرع يحتاج إلى مشقة كبيرة في البحث والتنقيب والمراجعة ، وتقليب مختلف وجهات النظر ، ومراجعة كل ما أمكن من مصادر تتصل بالمسألة ، ومتى ما اطمأن للرأي الذي توصل إليه أخذ به وإلاّ فلا . فالإسلام حينما أجاز الاجتهاد في قضايا الشريعة ، قصد أن يكون صعباً وليس مستحيلاً ، وشاقاً وليس عسيراً ، حفاظاً على انضباطه وسلامة نهجه ، وحتى لا يخوض فيه إلاّ صاحب ملكة وقدرة على الاستنباط . .

وقد كشف النزاع الذي حصل في هذه القضية عن اتجاهات فكرية داخل المدرسة الإسلامية ودراسة هذه القضية من إحدىٰ جوانبها هي دراسة لهذه الاتجاهات الفكرية .

وفي المدرسة الفكرية الإسلامية هناك اتجاهان أساسيان وهما ما سوف ندرسهما من حيث الأصول والمنهج .

الاتجاه الأول : الذي رفض دور العقل وأنكره في التشريع الإسلامي . وهو اتجاه المدرسة الاخبارية . .

الاتجاه الثاني : الذي أعطى العقل منزلة أكبر من حجمه ، فإذا حصل التعارض بين العقل والنقل ، تقدم رأي العقل على رأي هذا الاتجاه ، وهم أصحاب المدرسة الاعتزالية . .

العقل والنقل في رأي الشيخ الأنصاري

سوف نعتمد على مناقشة فلسفة ومنهج الاتجاه الأخباري على منهج أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ (مرتضى الأنصاري) [١٢١٤ ـ ١٢٨١ هـ] ، من خلال كتابه « فرائد الأصول » . الذي (قدر له أن يرتفع بالعلم إلى الذروة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليها . ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلمية الإمامية يعيش في

العصر الذي افتتحته مدرسة الوحيد البهبهاني ، وعلى هذا الأساس يعتبر الأنصاري رائداً لأرقىٰ مرحلة يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مائة سنة حتى اليوم)[1] .

أما « فرائد الأصول » المشهور بالرسائل ، فعلى رأي أنه (لم يكتب مثله في الأواخر والأوائل . . أسس في مباحث هذا الكتاب تأسيساً أنسى به كثيراً من المباحث الأصولية التي كانت قبله ونسج على منواله الذين جاؤوا بعده ، وكتب الأصوليّون عليه شروحاً وتعليقات وحواشي أكثر من مائة . وطبع الكتاب في حياة المؤلف ، وكان التدريس والبحث والنظر فيه من عصر المؤلف إلى زماننا هذا)[2] .

والشيخ (الأنصاري) يصنف من الجيل الثالث ، للمرحلة الثالثة من تطور علم الأصول ، وهي مرحلة الكمال العلمي لهذا العلم . كما هو نظر علماء الأصول والمحققين في هذا العلم . وقد ظهرت هذه المدرسة في أواخر القرن الثاني عشر الهجري ، على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني (وقد انصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية ، والانتصار لعلم الأصول ، حتى تضاءل الاتجاه الأخباري ، ومني بالهزيمة ، وقد قامت هذه المدرسة إلى صف ذلك بتنمية الفكر العلمي والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى)[3] وقد مثل الشيخ الأنصاري في هذه المدرسة قمة التجديد الإيجابي للفكر العلمي لعلم الأصول . واتصف منهجه في البحث العلمي الأصولي بإنصاف رأي الطرف الآخر ، حيث يعرضه بوجه يكاد أن يكون مقنعاً تاماً قبل نقده ونقضه . . فهو أولاً يعرض الرأي كما

---

(١) تصدير على كتاب فرائد الأصول . تحقيق عبد الله النوراني ، ص د .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المعالم الجديدة للأصول . ص ٨٥ .

هو ، ثم يبين ما فيه من ضعف ونقص ، ثم يحاول أن يوجه الرأي إلى ناحية إيجابية ، وأخيراً يطرح رأيه البديل ، ويبرهن عليه بعبقرية نافذة . . هذا ما يلاحظه الدارس لكتابه « فرائد الأصول » . . وبهذه المنهجية تعامل مع أفكار ونظريات ومفاهيم المدرسة الأخبارية وكان واثقاً جداً من نقد هذه الأفكار وسلامة نظرياته ، حتى قال لو أن الميرزا محمد أمين الإسترآبادي ـ الذي تزعم المدرسة الأخبارية ـ كان حيّاً لآمن بأفكاري ، وتراجع عن نظرياته . .

ومن خلال مناقشة الشيخ الأنصاري لأفكار المدرسة الأخبارية نقف على جملة الأفكار والنظريات في مسألة النزاع بين العقل والنقل في أصول الفقه ، بين مدرسة توازن بين العقل والنقل في إطار منهجية علم الأصول ، وبين مدرسة تفقد الثقة في الإدراك العقلي وتقتصر على البيان الشرعي . .

وقد بحث الشيخ الأنصاري هذا الموضوع الشائك في المقصد الأول من الكتاب وهو حول القطع ، في التنبيه الثاني من هذا المبحث والذي هو حول « القطع الحاصل من المقدمات العقلية » هل هو حجة أم لا ؟ . .

أما المناقشة فهي :

أولاً : « ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية ، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها ، فلا يمكن الركون إلى شيء منها » .

سبق وأن أثبت الشيخ الأنصاري أن القطع ، حجيته ذاتية مطلقاً من دون فرق بين أسبابه وأزمانه ، ولا يمكن سلب الاعتبار عنه في القطع الطريقي . .

يرد الشيخ الأنصاري على هذا الإشكال من وجهين :

الوجه الأول : « فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع ، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف » . فإذا كان القطع كشف عن العلم وإن القطع الطريقي حجيته ذاتية ، فهل نتنكر لهذا العلم ! ، وهو علم وليس ظناً فعقلاً لا يصح ذلك .

الوجه الثاني : « لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية » فإذا لم نقل إن القطع حجته ذاتية لنطبق ذلك حتى على القطع الذي يتحصل عليه من المقدمات الشرعية ، ولم يقل أحد بعدم حجية القطع الحاصل من النقل .

والنتيجة أن القطع حجة مطلقاً سواء من المقدمات العقلية أو المقدمات النقلية .

ثانياً : « وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها » .

ومن زاويتين يرد الشيخ الأنصاري هذا الإشكال :

الزاوية الأولى : ـ لا نسلم وقوع الغلط والاشتباه في المطالب العقلية ، كما يعتقد أصحاب المدرسة الأخبارية . .

الزاوية الثانية : ـ إن الغلط والاشتباه وارد حتى في المطالب الشرعية . فهل نتوقف عن المطالب النقلية ، لأن إمكان حصول الغلط والاشتباه فيها . وهذا لم يقل به أحد . فالعلة مشتركة فإذا سقطت عن المطالب النقلية سقطت ـ أيضاً ـ عن المطالب العقلية . .

رأي المحدث الأسترآبادي

ثالثاً : أما لماذا انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية على الأدلة

النقلية ، يوضح ذلك الشيخ الأنصاري في كلام ينقله عن المحدث (الميرزا محمد أمين الأسترآبادي) عن كتابه « الفوائد المدنية » . .

ومعنى هذا الكلام أن الضروريات الدينية وهي المشهورات التي لم يختلف عليها أحد كأصول الدين الخمسة والصلاة والصيام والحج وغير ذلك ، هذه الضروريات الدينية يمكن أن نستغني عن الدليل عليها . . وما نحتاج إلى الدليل عليه نرجع فيه إلى أحاديث المعصومين . .

وما يقوله عن ذلك المحدث (الإسترآبادي) إن (الدليل التاسع مبنيّ على مقدّمة دقيقة شريفة تفطنت إليها بتوفيق الله تعالى . وهي أن العلوم النظرية قسمان ، قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس ، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق . وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار . والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة أو من جهة المادة . والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء ، لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة . والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم ، لقرب المواد فيها إلى الإحساس . وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس . ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق . ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك .

والسبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة » .

وبمناسبة هذا الكلام هناك من العلماء المحققين من يتصور تأثر الحركة الأخبارية بالفلسفات الحسية في أوربا التي أنكرت دور العقل في المعرفة . .

ومن هؤلاء العلماء ما ينقله الأستاذ الشهيد (مرتضى مطهري) عن المرجع الديني السيد (البروجردي) حيث يقول : (أتذكر أنني في صيف عام ١٣٢٢ هـ .ش كنت في بروجرد أحضر دروس الفقيد آية الله البروجردي ـ أعلى الله مقامه ـ فسمعت منه يوماً ، في معرض نقده الأخباريين ، قوله إن ظهور هذه بين الأخباريين جاء على أثر موجة الفكر المادي في أوروبا .

وأشار ـ رحمه الله ـ إلى أن الأخباريين لم يخطر لهم أن تلك الفرقة الأوروبية التي اتبعت هذه النظرية لم يكونوا يعتقدون بأي شيء وراء المحسات ، ولكن الأخباريين الذين يتبعون الدين الذي ركنه الأول والأساس هو التوحيد ، وهو حقيقة عقلية وغير محسة ، فكيف يمكن إبطال حجية العقل وإنكارها في ما وراء المحسات ؟ .

وفي السنوات التالية التي قدم فيها المرحوم البروجردي إلى قم وأخذ يباشر تدريساته فيها وصل يوماً إلى « بحث الحجية القاطعة في علم الأصول » فكنت أتوقع أن أسمع منه ذلك الموضوع الذي سمعته منه في بروجرد مرة أخرى ، ولكنه لم يتطرق إليه . لذلك لا أعلم إن كان ما قاله من قبل من قبيل الحدس والتخمين أم أنه كان يملك دليلاً عليه . وأني لآسف على أنني لم أستوضحه الأمر في حينه)[1] وفي كتاب آخر يورد الشيخ (المطهري) ذات الموقف ويعقب عليه بقوله (أنا شخصياً لم أعثر على دليل يؤيد انتقال هذه الفكرة من الغرب إلى الشرق ، وهو عندي مستبعد .

---

(١) مبدأ الاجتهاد في الإسلام . الشيخ مرتضى مطهري ، ص ٣٤ .

ولكني من جهة أخرى ، أعتقد أن المرحوم آية الله البروجردي لم يكن ليدلي برأي بدون دليل)[1] .

وفي كتاب ثالث وعن ذات الموقف يضيف (المطهري) (وكان هذا في وقت كانت العلاقات قوية جداً بين إيران الصفوية والدول الأوروبية ، وكذلك ظهرت عندنا في نفس تلك الفترة نهضة تندد بالعقل وتدينه ، ولكن ليس بالشكل الغربي المادي ، بل بشكل تأييد للأخبار ، وقالوا ليس للعقل حقّ أن يتدخل في الدين بتاتاً)[2] .

أما الشهيد السيد (محمد باقر الصدر) فيعتقد أن الإسترآبادي يخرج (من تحليله للمعرفة بجعل الحسّ معياراً أساسياً لتمييز قيمة المعرفة ومدى إمكان الوثوق بها .

ونحن في هذا الضوء نلاحظ بوضوح اتجاهاً حسياً في أفكار المحدث الإسترآبادي يميل به إلى المذهب الحسي في نظرية المعرفة القائل بأن الحسّ هو أساس المعرفة ، ولأجل ذلك يمكننا أن نعتبر الحركة الأخبارية في الفكر العلمي الإسلامي أحد المسارب التي تسرب منها الاتجاه الحسي إلى تراثنا الفكري .

وقد سبقت الأخبارية بما تمثل من اتجاه حسي التيار الفلسفي الحسّي الذي نشأ في الفلسفة الأوروبية على يد « جون لوك » و« دافيد هيوم » ، فقد كانت وفاة الإسترآبادي قبل وفاة « جون لوك » بمائة سنة تقريباً ، ونستطيع أن نعتبره معاصراً لـ« فرنسيس بيكون » الذي مهد للتيار الحسي في الفلسفة الأوروبية .

---

(١) الاجتهاد في الإسلام . الشيخ مرتضى مطهري ، ص ١٤ .
(٢) الإسلام ومتطلبات العصر . الشيخ مرتضى مطهري ، ص ١٠٥ .

وعلى أي حال فهناك التقاء فكري ملحوظ بين الحركة الفكرية الأخبارية والمذاهب الحسية والتجريبية في الفلسفة الأوروبية ، فقد شنّت جميعاً حملة كبيرة ضد العقل ، وألغت قيمة أحكامه إذا لم يستمدها من الحس)[1] .

وفي تقديري استبعد أن تكون الحركة الأخبارية قد تأثرت بالفلسفات الحسية الأوروبية أو أنها تمثلت الفكر الحسّي داخل الفكر العلمي الإسلامي ، أو كانت أحد مساربه .

وتبقى أن القضية تحتاج إلى تحقيق أكثر . أقول هذا وكلّي احترام لآراء الشهيدين (المطهري والصدر) وهما من مفاخر الفكر الإسلامي ومن المجددين فيه . .

نعود إلى كلام المحدث الإسترآبادي الذي كان تمهيداً لما يريد أن يثبته حيث يضيف « فإن قلت : لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات . والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية .

قلت : إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية » ويريد من هذا القول وإن كان واضحاً أن الاختلافات والاشتباهات التي تحصل في العقليات والشرعيات إنما بسبب الزج بدليل وحكم العقل وعدم الاكتفاء بحكم النقل .

« ثم قال : إذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة ، فنقول : إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ ، وإن تمسكنا

---

(١) المعالم الجديدة للأصول . ص ٤٣ .

بغيرهم لم نعصم منه »[1] .

« والمستفاد من كلامه ـ كما يقول الشيخ الأنصاري ـ عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات ، وما تكون مباديه قريبة من الإحساس إذا لم يتوافق عليها العقول » .

يؤخر الشيخ الأنصاري ردّه على كلام المحدث الإسترآبادي لعرض من وافقه على ذلك الرأي وفصل فيه . .

رأي المحدث الجزائري

رابعاً : « وقد استحسن ما ذكره ـ المحدث الإسترآبادي ـ غير واحد ممن تأخر عنه ، منهم « السيد المحدث الجزائري » ـ قدس سره ـ في أوائل شرح التهذيب ، على ما حكي عنه .

قال : بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله : « وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه . فإن قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع . فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل ؟ قلت : أما البديهيات فهي له وحده ، وهو الحاكم فيها . وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدِّم حكمه على النقل وحده . وأما لو تعارض هو والنقلي ، فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل » .

وتفصيل هذا الرأي للمحدث الجزائري : ـ

أ ـ إن ما يستقل به العقل عن النقل هو في البديهيات التي هي ضروريات معتبرة في كل العلوم كاستحالة التناقض واجتماع الضدين . .

ب ـ أما في النظريات فإن العقل معتبر فيها على سبيل الإطلاق ما لم

---

(١) الفوائد المدنية . الميرزا محمد أمين الإسترآبادي ، ص ١٢٩ .

يكن معارضاً بالنقل .

ج ـ إذا تعارض العقل الذي يعاضده النقل ، مع نقل آخر لا يعاضده العقل أخذ بالعقل الذي يعاضده النقل . (كحكم العقل بقبح قصد المعصية فإنه موافق للنقل الدالّ على العقاب بقصد المعصية ، إلاّ أنه معارض بالنقل الدالّ على عدم العقاب بقصد المعصية ، فيقدم العقل المؤيد بالنقل عن النقل المجرّد)[1] .

د ـ أما لو تعارض العقل والنقل ، فيرجح النقل ولا يلتفت إلى ما حكم به العقل .

لم يفصل الشيخ الأنصاري رأيه على هذا الأمر لعدم توفر الكتاب الذي فصل فيه المحدث الجزائري كلامه . وعلى قوله : « أقول لا يحضرني شرح التهذيب حتى أُلاحظ ما فرع على ذلك » وفي الإجمال يقول الشيخ الأنصاري : « إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي على خلافه . وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع ؟ » .

المعيار في رأي الشيخ الأنصاري هو القطع الذي هو حجة ذاتية في نفسه مطلقاً ، فلا يمكن تصور التعارض بين القطعين ، ونأخذ بالقطع سواء حصل إلينا من العقل أو النقل .

فإذا حصل القطع من العقل فلا نتصور معارضته من دليل النقل ، لأن مع حصول القطع بشيء لا يمكن القطع بضده ، وإلاّ استلزم التناقض . وإذا حصل القطع من النقل لذات العلة لا نتصور حصول التعارض من العقل .

---

(١) شرح الرسائل . الشيخ مصطفى الاعتمادي ، ج ١ ، ص ٢٦ .

رأي المحدث البحراني

خامساً : « وممن وافقهما ـ الإسترآبادي والجزائري ـ على ذلك في الجملة المحدث « البحراني » في مقدمات الحدائق ، حيث نقل كلاماً للسيد ـ الجزائري ـ في هذا المقام واستحسنه ، إلاّ أنه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له .

ثم قال : لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ، ولا سبيل إليها إلاّ السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها .

ـ وأضاف ـ « نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف ، فنقول : إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة ، مثل الواحد نصف الاثنين ، فلا ريب في صحة العمل به . وإلاّ فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك ، وإن عارضه دليل عقلي آخر ، فإن تأيد أحدهما بنقلي ، كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي ، وإلاّ فإشكال .

وإن عارضه دليل نقلي ، فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي ، إلاّ أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات ، وإلاّ فالترجيح للنقلي ، وفاقاً للسيد المحدث ـ الجزائري ـ وخلافاً للأكثر . هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق . أما لو أريد به المعنى الأخص ، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام ، ففي ترجيح النقلي عليه إشكال »[1] .

ومن كلام المحدث البحراني نلاحظ أن هناك تطوراً معرفياً في

---

(١) الحدائق الناضرة . المحدث البحراني ، ج ١ ، ص ١٣٢ .

مفهومية العقل في الفكر الأخباري ، وهذا ما وجدناه أيضاً في كلام المحدث الجزائري على كلام المحدث الإسترآبادي . وهذا التطور المعرفي في مفهومية العقل هو على نحو الإيجاب الجزئي وليس الإيجاب الكلي . .

والجديد الذي أضافه المحدث البحراني واختلف فيه مع من سبقه ولم يرد في كلامهم كان في ثلاثة أمور : ـ

١ ـ أخرج الدليل العقلي الفطري الصحيح ، وأعطاه الحجية مطلقاً وحكم باعتباره .

٢ ـ حكم بمطابقة الدليل العقلي الفطري بالشرع ، ومطابقة الشرع له .

٣ ـ (أخرج ـ أيضاً ـ الأحكام الفقهية من الأدلة العقلية غير الفطرية حيث قال : لا سبيل إليها إلاّ السماع عن المعصوم لقصور العقل عن الاطلاع عليها ، مع أن الإسترآبادي والجزائري لم يفرقا بين الأحكام الفقهية وغيرها . وهذا الفرق مختص بالمحدث البحراني ، فيكون مخالفاً لهما فيه . نعم وافقهما في غير الفطري وغير الأحكام ، وهذا معنى موافقته معهما في الجملة)[1] .

أما دليل العقل والنقل فيما يتوقف على التوقيف ، كمسائل الاعتقاديات ومسائل أصول الفقه فهي على التفصيل كما هو رأي المحدث البحراني : ـ

أ ـ يجوز الأخذ والعمل بالدليل العقلي الظاهر البداهة مطلقاً كالواحد نصف الاثنين وكوجوب شكر المنعم ، وقبح التكليف بما لا يطاق . .

---

(١) دروس في الرسائل . الشيخ غلام علي المحمدي ، ج ١ ، ص ٦٨ .

ب ـ دليل العقل إن لم يكن بديهياً ظاهراً ولم يعارضه دليل عقلي آخر أو نقلي فلا ريب الأخذ به والعمل وفقه . .

ج ـ إذا تعارض دليل عقلي بدليل عقلي آخر فإن تأيد أحدهما بالدليل النقلي كان الترجيح للدليل العقلي المؤيد بالنقل . .

د ـ لو تعارض دليل عقلي بدليل عقلي آخر ، ولم يتأيد أحدهما بالنقل فهذا مشكل . .

هـ ـ إذا تعارض دليل عقلي بدليل نقلي ، فإن تأيد الدليل العقلي بدليل نقلي آخر ، كان الترجيح للدليل العقلي . .

و ـ إذا تعارض العقلي مع النقلي فمطلق القاعدة أن يتقدم النقل على العقل . وقد أشكل الشيخ الأنصاري على هذا الكلام بعدة أمور : ـ

١ ـ كيف يمكن أن يتقدم الدليل النقلي في الأحكام النظرية الفقهية على العقلي مع ما هو في البداهة من قبيل « الواحد نصف الاثنين » مع أن ضروريات الدين لم يزد في البداهة على ذلك . (فكما أن البديهيات الدينية من الصلاة والصيام لا تحتاج إلى السماع فكذلك البديهيات العقلية . . فلا معنى لتقديم النقل عليها)[1] .

وفي نظر البعض أن (هذا الإشكال من الشيخ ـ الأنصاري ـ بعيد لأن المحدث البحراني لم يقل بتقديم الدليل النقلي على هذا القسم من الدليل العقلي ، بل أخرج هذا القسم عن محل النزاع حيث قال : إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين ، فلا ريب في صحة العمل به ، فيكون موافقاً للشيخ ـ ره ـ)[2] .

---

(١) شرح الرسائل . ص ٢٨ .
(٢) دروس في الرسائل . ص ٦٨ .

٢ ـ « مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل ، كيف يتصور الترجيح في القطعيين ، وأي دليل على الترجيح المذكور » . أي امتناع التعارض بين القطعين ، فإذا حصل القطع من العقل أو النقل يستحيل أن يحصل قطع آخر على خلافه ، فإذا حصل القطع من العقل فلا نتصور أن يكون هناك دليل نقلي على خلافه . فلا معنى للتعارض ولا وجه لتقديم النقل على العقل .

٣ ـ « الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع أنه لا إشكال في تساقطهما » .

لأنه لا يعقل التعارض بين العقليين القطعيين وعلى فرض حصولهما فلا إشكال في تساقطهما .

وهذا جوابه عمّا قاله المحدث البحراني فإن عارضه دليل عقلي آخر إلى قوله وإلاّ فإشكال .

٤ ـ « وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي » وهذا مما لا ريب ولا شبهة فيه ولا معنى هنا للتعارض ، وسبق وأن قال المحدث البحراني بمطابقة العقل الفطري بالشرع ومطابقة الشرع له .

٥ ـ « والذي يقتضيه النظر ، وفاقاً لأكثر أهل النظر ، أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي » سواءً كان هذا القطع من الدليل العقلي فطرياً أم بديهياً أو غيرهما فلا يصح أن يعارضه دليل نقلي .

٦ ـ « وإن وُجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يكن

طرحه » أي المعارضة بين الدليل العقلي القطعي والدليل النقلي فلا بد من التأويل كما هو في الصفات الخبرية عن الله سبحانه وتعالى التي أخبر عنها القرآن الكريم ، كآية اليد كما في قوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾[1] وآية « العرش » كقوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾[2] وغير ذلك من الآيات التي ذكرت في القرآن الكريم . فبعد التسليم أن الله سبحانه وتعالى لا يكيف بكيف ولا يأين بأين ، فلا بدّ من تأويل هذه الآيات بمقتضى العقل ، فتأول اليد في هذه الآية بالقدرة ، والاستواء بالتدبير والاستيلاء . .

هذا في الآيات من الكتاب الحكيم التي لا يمكن طرحها ، أما في الأخبار (فلا بد من طرح ما ظاهره المعارضة إن أمكن مثل ما لم يكن قطعياً من حيث السند كالأخبار الدالّة على كون الله تعالى جسماً)[3] .

٧ ـ « وكلما حصل القطع من دليل نقلي ، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً ، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي ، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر » .

٨ ـ إن العقل البديهي من قبيل « الواحد نصف الاثنين » والفطري الخالي عن شوائب الأوهام ، لا مكان لهما في التعارض مع النقل . وبالتالي ليس الكلام في محله إن جاء في سياق التعارض . « فلا بد في مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه ، لأن الأدلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري » كالمتواتر والإجماع المحصل وغير ذلك .

---

(١) القرآن الكريم ، الفتح ، آية ١٠ .
(٢) القرآن الكريم ، طه ، آية ٥ .
(٣) دروس في الرسائل . ص ٧٢ .

سادساً : هذا المحور الثاني من نقد الفكر الأخباري في عدم الركون إلى العقل ، المحور الأول كان حول كثرة الاشتباه والغلط في العقل . أما المحور الثاني ما يستفاد من الأخبار والروايات في اعتقاد الحركة الأخبارية من عدم الركون إلى العقل في قضايا التشريع الإسلامي . .

ويوضح الشيخ الأنصاري رأيهم بقوله : « لعلّ نظر هؤلاء في ذلك ـ عدم الركون إلى العقل ـ إلى ما يستفاد من الأخبار ، مثل قولهم عليهم السلام « حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا »[1] وقولهم عليهم السلام « ولو أن رجلاً قام ليلهُ وصام نهاره وحجّ دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ، ما كان له على ثواب »[2] .

وقولهم عليهم السلام : « من دانِ الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا » إلى غير ذلك ، من أن الواجب علينا امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام . فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله ، بل يكون من قبيل « اسكتوا عمّا سكت الله عنه » ، فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذٍ . فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع . كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام ، بنفي الثواب على التصدق بجميع المال ، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله .

ومما يشير إلى ما ذكرنا ، ما ذكره السيد « الصدر » ـ رحمه الله ـ ، في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ، ما لفظه : « إن

---

(١) الكافي . المحقق الكليني ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .
(٢) المحاسن . ص ٢٨٦ .

المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه‌السلام ، أو فعله أو تقريره ، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان »[1] .

نقرر هذا الرأي في النقاط التالية : ـ

أ ـ إن الواجب التام هو امتثال أحكام الله التي بلّغها المعصومون . .

ب ـ كل حكم لم يكن المعصوم واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله . فإنه يكون من قبيل « إسكتوا عمّا سكت الله عنه » . .

ج ـ الحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغىً في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع . .

يرد على ذلك الشيخ الأنصاري بالتفصيل التالي : ـ

١ ـ « نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه . كيف والعقل ، بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب إطاعة الله ، لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ » .

فإذا قطع العقل بالعلم بأن الله سبحانه وتعالى لايرضى بترك شيء معين كرد الوديعة مثلاً ، أو علم بالبداهة بوجوب إطاعة الله في ردّ الوديعة كذلك . فهل نحتاج في هذه الحالة إلى توسط الحجة « ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة » .

٢ ـ « إن المقصود من أمثال الخبر ـ حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منا ـ عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة

---

(١) شرح الوافية . مخطوط .

الظنية ، على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات ، من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلهم عليهم السلام » والمقصود إذن عدم جواز الاستبداد بالعقول والاعتماد المطلق عليها ومن خلال الأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلهم . .

٣ ـ إذا كان المقصود من الأخبار مدخلية توسط الحجة وتقديم النقل على العقل ، فإن هذا التعارض الذي لا يمكن الجمع بينهما بالتأويل في غاية الندرة بل لا نعرف وجوده ، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة . (لأن الاهتمام بشيء نادر الوجود أو غير موجود قبيح عقلاً ولغو عند العقلاء)[1] .

وعبارة الشيخ الأنصاري عن ذلك « وإلاّ فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة ، بل لا نعرف وجوده ، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة » .

والإدراك العقلي القطعي هنا ما يعاكس العقل الظني الناقص التي أدواته الأقيسة .

٤ ـ إذا كان ظاهر هذه الأخبار نفي حكومة العقل مطلقاً بما يشمل العقل الفطري ولو مع عدم المعارض . فلماذا نجد أن الأخباريين يعملون بالعقل الفطري مطلقاً مع أن الأخبار تنفي العودة حتى إلى العقل الفطري . . مخرج ذلك كما يقول الشيخ الأنصاري « على ما ذكرنا ـ حيث ـ يحمل ما ورد من أن دين الله لا يصاب بالعقول » أي الاستبداد بالعقول من غير العودة إلى المعصوم ومن خلال الأقيسة والاستحسانات .

٥ ـ « وأمّا نفي الثواب على التصدّق مع عدم كون العمل به بدلالة وليّ

---

(١) دروس في الرسائل . ص ٧٧ .

الله ، فلو أبقي ـ الحديث ـ على ظاهره دلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام ، مع اعترافه بأنّه حجة من حجج الملك العلّام » . فلو ظلّ الحديث على ظاهره بنفي الثواب على التصدق ، فهذا يعني عدم اعتبار العقل مطلقاً بما في ذلك العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام ، لأن التصدق حسن يرشد ويدلّ عليه العقل الفطري البديهي ، الذي قال به حتى الأخباريون . من هنا لا بد من حمل الحديث على غير ظاهره لكي لا نلغي حجية العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام وبالتالي يحمل الخبر كما هو رأي الشيخ الأنصاري إما على التصدقات الغير مقبولة أو على حبط ثواب التصدّق ، من أجل عدم المعرفة لولي الله تعالى ، أو على غير ذلك .

٦ ـ « سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الإطاعة . لكنّا إذا علمنا إجمالاً بأن حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجة ، مضافاً إلى ما ورد من قوله ﷺ ، في خطبة حجة الوداع : « معاشر الناس ! ما من شيء يقرّبكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلّا أمرتكم به ، وما من شيء يقرّبكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه »[1] . ثم أدركنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل ، وإما بواسطة مقدمة عقلية ، نجزم من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة ، صلوات الله عليه ، فيكون الإطاعة بواسطة الحجة » .

أي إذا أدركنا الحكم الذي صدر عن الحجة بالعقل المستقل كحكمه بوجوب ردّ الوديعة ، أو بواسطة مقدمة عقلية (كاستفادة تنجس الماء القليل بالملاقات من قوله عليه السلام « الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجسه شيء بانضمام مقدمة عقلية وهي انتفاء المشروط بانتفاء

(١) وسائل الشيعة . محمد بن الحسن الحر العاملي ، ج ٦ ، ص ٢٧ .

الشرط)[1] فيجب امتثاله ، لأننا نعلم أن جميع الأحكام ولو إجمالاً قد صدرت عنهم عليهم السلام كما يفهم في حديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله المذكور . وعندئذٍ « نجزم من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة ، صلوات الله عليه ، فيكون الإطاعة بواسطة الحجة » .

٧ ـ وقد عرفنا مما تقدم « عدم دلالة الأخبار » في أنها جاءت لغرض الدلالة على اعتبار السماع « النقل » من زاوية الدلالة الإيجابية ، وإنما هي تدل على عدم جواز الاستبداد بالعقول الظنية الناقصة . لنقد ونقض ظاهرة خطيرة برزت في تاريخ التشريع الإسلامي ، وهي ظاهرة القياس في التشريع والاجتهاد الإسلامي ، وعرفت في التاريخ الإسلامي بـ « مدرسة أهل الرأي » في أواسط القرن الثاني الهجري .

وعلى فرض التسليم في اعتبار السماع « فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي » (والمراد بالنقلي الظني هو الأخبار المتقدمة الدالّة على لزوم توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة الله تعالى . والمراد بالعقلي القطعي هو العقل الدالّ على عدم توسط تبليغ الحجة في ذلك . ومعلوم أن الدليل العقلي القطعي يتقدم على الدليل النقلي الظني لدلالة الأخبار الكثيرة على حجية العقل . . على كونه حجة باطنة ، أو على أنه ما يعبد به الرحمن ، ويكتسب به الجنان)[2] .

٨ ـ إلى هنا ردّ الشيخ الأنصاري بالنقد السلبي القاعدة التي تشبث بها الأخباريون في فكرهم الديني . . ثم يبدأ الشيخ بالنقد الإيجابي في تنقيح الإدراك العقلي بين الجانب المرفوض والجانب المقبول ، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً حين قلنا إن هذا التوازن بين النقد السلبي والنقد الإيجابي من

---

(١) شرح الرسائل . ج ١ ، ص ٣٣ .
(٢) دروس في الرسائل . ص ٨٠ .

خصائص منهج البحث العلمي الأصولي عند الشيخ الأنصاري . . وهذا هو المنهج السليم في البحث العلمي والنقد الفكري . من جهة أخرى أن النقد السلبي سهل في العادة ، والأصعب هو النقد الإيجابي . ولهذا نجد الكثير من الدراسات التي لا توازن بين النقد في بعديه السلبي والإيجابي . . .

وينقح الشيخ الأنصاري الإدراك العقلي من جهتين : جهة العقل ، وجهة النقل .

أما من جهة العقل فإن « الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر » .

وتوضيح ذلك أن الإدراك العقلي على جانبين : الجانب الأول الإدراك العقلي لاستنباط الحكم الشرعي كوجوب رد الوديعة . والجانب الثاني الإدراك العقلي لاستنباط مناط الحكم .

والجانب الأول لا إشكال عليه عند الأصوليين ، أما الإشكال فهو في الجانب الثاني الذي « يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام ـ فهذا ـ موجب للوقوع في الخطأ كثيراً » كأن يقال إن مناط حرمة الخمر هو الإسكار ، فينتقل بهذا المناط لإدراك نفس الحكم في حالة أخرى كالنبيذ فيقول إنه حرام لأنه مسكر . . وبحرمة كل ما هو مسكر . وهذا الذي دلّت عليه الأخبار الكثيرة الواردة ، بمضمون « إن دين الله لا يصاب بالعقول » و« إنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس »[1] .

وأما من جهة النقل على عدم الركون إلى العقل لتنقيح المناط ، وأوضح الروايات على ذلك كله ـ كما يقول الشيخ الأنصاري ـ « رواية

---

(١) وسائل الشيعة . ج ١٨ ، ص ١٥٠ .

أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال : قلت له : رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة ، كم فيها من الدّية ؟ . قال : عشر من الإبل . قال : قلت : إصبعين ؟ قال : عشرون . قلت ثلاثاً ، قال : ثلاثون . قلت قطع أربعاً . قال : عشرون . قلت سبحان الله ! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ! وكان يبلغنا هذا ونحن بالعراق ، فقلنا إن الذي جاء به شيطان . قال عليه السلام مهلاً ، يا أبان ! حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية ، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف . يا أبان ! إنك أخذتني بالقياس ، والسنة إذا قيست محق الدين »[1] .

(ومقتضى القياس القطعي أن يكون عليه أربعون في قطع أربع أصابع حتى يكون لكل أصبع عشر من الإبل ، ولما حكم الإمام عليه السلام بالعشرين ، تعجب « أبان » بقوله : « سبحان الله » لأنه كان مخالفاً لعقله ، إذ عقله قد حكم بعشر الإبل لكل أصبع ، وكان هذا الحكم من العقل خطأً ، فيكون الخطأ من العقل دليلاً على وقوع الخطأ في حكم العقل في مناطات الأحكام)[2] .

وهذه الرواية « وإن كانت ظاهرة في توبيخ ـ أبان ـ على ردّ الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه ، أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام ، من جهة مخالفته لمقتضى القياس ، إلاّ أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام . فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع . وقد أشرنا ، هنا وفي أول المسألة ، إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية ، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم ، والانتقال منه إليه على

(١) الكافي . ج ٧ ، ص ٢٩٩ .
(٢) دروس في الرسائل . ص ٩٧ .

طريق اللمّ ـ الانتقال من العلة إلى المعلول . لأن أنسَ الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية ، فقد يصير منشأ الطرح الأمارات النقلية الظنية ، لعدم حصول الظن له منها بالحكم »[1] .

إلى هنا ينتهي القسم الذي خصصه الشيخ الأنصاري في مناقشة مسألة العقل والنقل في الرد على الفكر الأخباري الذي كاد أن يعطل العقل عن فاعليته ، ويفقدنا الثقة به . . والحقيقة أن كتاب « فرائد الأصول » في إجماله ينتصر إلى العقل ، لا على حساب النقل ، أو يتقدم عليه ، أو بإفراط وتضخيم ، بل إعطاء العقل موقعه الطبيعي والمناسب في عملية الاجتهاد والتشريع ، في مقابل محاولات التهميش والتعطيل من طرف المدرسة الأخبارية . .

ومن خلال هذه النصوص الأصولية التي نقلناها عن الشيخ الأنصاري نكون قد بحثنا بالمناقشة والنقد الأصول والمرتكزات الفكرية لهذا الاتجاه الأول . . .

الاتجاه الثاني : تضخيم دور العقل .

إذا كان الاتجاه الأول قد عطل ، وحجم الطاقة الخلّاقة المبدعة للعقل ، فإن الاتجاه الثاني بعكسه حيث ضخم من دور العقل ، إلى درجة تصل إلى أن يتجاوز حدوده ، ويوظف فيما هو خارج عن قضائه .

ويمكن أن ندرس هذا الاتجاه في ثلاثة مدارس فكرية في تاريخية الفكر الإسلامي ، هي :

أ ـ في ميدان العقائد « مدرسة المعتزلة » .

---

(١) فرائد الأصول . ج ١ ، ص ٣٦ ـ ٤٤ .

ب ـ في ميدان أصول الفقه « مدرسة أهل الرأي » .

ج ـ في ميدان الفلسفة « مدرسة الفلاسفة العقليين » .

وبنوع من الإيجاز ندرس هذه المدارس الفكرية وتصوراتها ومفاهيمها لمسألة العقل والنقل . .

العقائد و« مذهب المعتزلة »

ظهرت فرقة المعتزلة في التاريخ الإسلامي في القرن الثاني الهجري ، على يد مؤسسها (واصل بن عطاء) [٨٠ ـ ١٣١ هـ] . وقد عكس ظهورها تحولاً في الفكر الإسلامي ، وتعددت وتباينت حولها الآراء والمواقف بين مؤيد ومخالف ، وبين مؤيد كلي ومؤيد جزئي ، ومخالف كلي ومخالف جزئي . كما استقطبت اهتمام الدارسين والباحثين في علوم العقائد وأصول الدين ، وفي تاريخية الفكر الإسلامي ، وقد (اهتم المستشرقون في العصور الأخيرة بدراسة مذهب الاعتزال وما فيه من الخطوط والأصول في الكون وحياة الإنسان واختياره وحريته ، ولقد أعجبتهم فكرتهم في أفعال العباد ، وصار ذلك سبباً لاهتمام الجدد من أهل السنة ، وبالأخص المصريين منهم إلى دراسة مذهبهم ونشر كتبهم ، وتقدير فكرتهم ، والدفاع عنها قدر الإمكان ورد الاعتبار إليهم)[١] .

وقد وصفهم المستشرق (شتيز) بأنهم المفكرون الأحرار في الإسلام وألّف كتاباً بهذا الاسم . وقال عنهم (آدم ميتز) و(هاملتون) بأنهم دعاة الحرية الفكرية والاستنارة[٢] .

---

(١) بحوث في الملل والنحل ، دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية . الشيخ جعفر سبحاني ج ٣ ، ص ١٦٧ .

(٢) المصدر نفسه . ص ١٦٨ . انظر كتابه أدب المعتزلة ، ص ١٧٢ .

وفي رأي الشيخ (جعفر السبحاني) إن مذهب المعتزلة لم يدرس بعلمية وموضوعية حيث (إن الدراسة الموضوعية الهادفة تكلف الباحث الرجوع إلى الكتب المؤلفة بيد أعلام المذهب وخبرائه المعروفين بالحذق والوثاقة ، والاعتماد على كتب الخصوم خارج عن أدب الجدل ورسم التحقيق . ـ و ـ ضياع كتب المعتزلة في القرون السابقة وعدم تمكن الباحثين عنها ألجأهم في كتابة عقائدهم وتحليل أصولهم إلى الاعتماد على كتب الأشاعرة في مجال علم الكلام والملل والنحل . ومن الواضح جداً أن كثيراً من الخصوم ليسوا بمنصفين وموضوعيين وقد نسبوا إليهم ما لا يوافق الأصول الموثوق بها)[١] .

وما هو موضوع الغرض إن مذهب المعتزلة (يرى اتخاذ شعار العقل إلى نهاية الطريق ، فأصحابه يقولون إن العقل هو المقياس الأوحد ، وهو مفتاح كل الحقائق الكلية والجزئية ، والبت في كل الأحكام ، حتى بلغ الأمر بهؤلاء إلى قولهم إن الشرع هو جزء من العقل)[٢] .

فعن رؤيتهم للقرآن الكريم ، يقول (أحمد أمين) (ومن مظاهر تمجيدهم للعقل تفسيرهم للقرآن بالمعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول ، وبنوا تفسيرهم على أسسهم من التنزيه المطلق ، وحرية الإرادة والعدل ، وفعل الأصلح ونحو ذلك ، ووضعهم أسساً للآيات التي ظاهرها التعارض ، فحكّموا بذلك العقل ليكون الفيصل بين المتشابهات . وقد كان من قبلهم يكتفون بمجرد النقل عن الصحابة والتابعين ، فإذا جاؤوا إلى المتشابهات ، سكتوا وفوضوا العلم إلى الله)[٣] .

---

(١) المصدر نفسه . ص ١٦٦ .
(٢) التمدن الإسلامي أسسه ومبادؤه . السيد محمد تقي المدرسي ، ص ٥٥ .
(٣) ضحى الإسلام . أحمد أمين ، ج ٣ ، ص ٧٢ .

وعن السنة والحديث (جرهم القول بسلطان العقل هذا إلى إنكار أحاديث تناقض أسسهم ، وأخبار لا تتفق ومذهبهم . وكان هذا أحد الأسباب التي أثارت الخصومة بينهم وبين المحدثين)[١] .

وعن العقل (قالوا بسلطان عقل الإنسان وإرادته ، وتحررها من سلطان القدر ، فالعقل حر في التفكير لم يقيده قدر سابق ، والإرادة حرّة في التنظير لم تقيدها إرادة سابقة)[٢] .

(وبعد أن قرروا أصولهم ، وآمنوا بها إيماناً تاماً ما كان يعارضها من آيات يؤولونها . وما يعارضها من أحاديث ينكرونها ـ وكل ذلك في جرأة وصراحة ـ ولذلك كان موقفهم في الحديث كثيراً ما يكون موقف المتشكك في صحته ، وأحياناً موقف المنكر له ، لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل)[٣] .

ونتج عن ذلك ـ كما هو رأي أحمد أمين ـ أن (نقلوا الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية ، وهذا النهج إذا صحّ أن يقتصر عليه في الفلسفة فلا يصح أن يقتصر عليه في الدين ، لأن الدين يتطلب شعوراً حيّاً أكثر مما يتطلب قواعد منطقية)[٤] .

وعن نقد (أحمد أمين) لمدرسة المعتزلة يقول الشيخ (جعفر سبحاني) في نقد النقد (إن أحمد أمين مع أنه لم يقف من كتب المعتزلة إلاّ على الأقل القليل كالانتصار لأبي الحسين الخياط « ت ٣١١ هـ » ، والكشاف للزمخشري « ت ٥٣٨ هـ » ، وبعض كتب الجاحظ

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) المصدر نفسه . ص ٧٢ .
(٣) المصدر نفسه . ص ٨٥ .
(٤) المصدر نفسه . ص ٧٢ .

« ت ٢٥٥ هـ » ، وقد اعتمد في نقل عقائد المعتزلة على كتب الأشاعرة كمقالات الإسلاميين للشيخ الأشعري « ت ٣٣٢ هـ » ، ونهاية الإقدام للشهرستاني « ت ٥٤٨ هـ » ، والإقتصاد للغزالي « ت ٥٠٥ هـ » والمواقف للعضدي « ت ٥٤٨ » إلى غير ذلك .

وهؤلاء كلهم أعداء المعتزلة ولا يستطيعون تقرير مواقف خصومهم في المسائل مجرّدين عن كل انحياز ـ مع أنه لم يقف ـ تأثر كثيراً بمنهج الاعتزال تبعاً لأساتذته الغربيين ، ولولاهم لما خرج الأستاذ أحمد أمين عمّا حاكت عليه البيئة المصرية الأشعرية من الشباك الفكري قدر أنملة)[١] .

وقد دافع الشيخ (السبحاني) عن المعتزلة بقوله : (الاعتزال ظهر في أوساط المسلمين بطابعه العقلي لتحقيق العقائد الإسلامية ، ودعمها في ضوء الدليل والبرهان . فكانوا يدافعون عنها حسب طاقتهم الفكرية ، ويشهد بذلك حياة مشايخهم وأئمتهم وتلاميذهم)[٢] .

(وكان انقراض المعتزلة انهزاماً لدعاة الحرية وانتصاراً للتحجر وتقوية لقوى الجهل والأمية)[٣] .

ومع هذا الدفاع من الشيخ (السبحاني) إلاّ أنه يؤكد أن المعتزلة قد تجاوزوا حدود العقل في التشريع الإسلامي حيث أعملوا العقل (فيما لا سبيل له للقضاء فيه)[٤] ولازال إلى اليوم هناك من يتبنى نهج المعتزلة في الفكر الإسلامي ، ويتطلع إلى إحياء هذا الفكر في الأمة ، ولكنه محدود التأثير والانتشار .

---

(١) بحوث في الملل والنحل . ج ٣ ، ص ١٦٩ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٤١٧ .
(٣) المصدر نفسه . ص ٤٥٣ .
(٤) المصدر نفسه . ص ١٦٥ .

هناك من يفسر تبلور « أهل الرأي » في تاريخية التشريع الإسلامي ، على أنها حالة من التطور الفكري والنضج العقلي في المنطق التشريعي . وهناك من أضاف أن ظهور هذه المدرسة في العراق يمكن تفسيره بالحالة الحضارية المتطورة ، على ما هو عليه الحال في الحجاز حيث ظهرت هناك مدرسة « أهل الحديث » ، على اعتبار الربط والعلاقة بين الحالة الحضارية والنضج العقلي وتقدمه وتفتحه ، وهي علاقة متعاكسة فالتطور الحضاري كما هو نتاج للتقدم الفكري هو ـ أيضاً ـ من جهة أخرى عامل حيوي في النمو الفكري . .

(والعراق قبل الإسلام كان موطناً لمدنيات قديمة أنشأها السريان ، راجت فيها فلسفة اليونان وحكمة الفرس ، وفيه مذاهب كانت قبل الإسلام ، وبعد الإسلام أصبح مزيجاً من أجناس مختلفة ظهرت بينهم الفرق المختلفة ، وأقام الإمام علي عليه السلام مدة خلافته ، وترك فيها علماً واسعاً بقي عند التابعين)[1] .

وقد جاء في المنهاج الجديد لطلاب السنة الثانية لكلية الشريعة الإسلامية بالأزهر الشريف ، أن من أسباب شيوع مذهب الحديث في الحجاز هو (بداوة أهل الحجاز ، فكانوا إذا استفتوا في مسألة عرضوها على الكتاب ثم السنة ثم آثار الصحابة ، فإن أعياهم العثور على الحكم في شيء من ذلك ـ وقلما يكون ـ أعملوا رأيهم ، وربما توقفوا عن الإفتاء)[2] .

أما من أسباب شيوع مذهب الرأي في العراق ـ كما جاء في المنهاج

---

(١) المبادىء العامة للفقه الجعفري . هاشم معروف الحسني ، ص ٣٣٢ .
(٢) تاريخ الفقه الإسلامي . محمد علي السايس ، ص ٨٥ .

الجديد المذكور (أن المسائل التي يحتاج إلى تعرف أحكامها في العراق أكثر منها في الحجاز نظراً لبداوة الحجاز وحضارة العراق ، فإذا انضم ذلك إلى قلة ما يعولون عليه من الأحاديث أنتج ذلك لا محالة إعمال الرأي)[1] أما فلسفة (أهل الرأي والقياس فإنهم رأوا الشريعة معقولة المعنى ، ورأوا لها أصولاً عامة نطق بها القرآن الكريم وأيدتها السنة ، ورأوا كذلك لكل باب من الأبواب أصولاً أخذوها من الكتاب والسنة وردوا إليها جميع المسائل التي تعرض من هذا الباب ، ولو لم يكن فيها نص ، وهم بالنسبة إلى السنة كالأولين متى وثقوا من صحتها ، إلاّ أنهم لا يستكثرون من روايتها ثقة بما عندهم من الأصول . ولما تقدم من رأيهم في السنة ، وإذا رأوا منها ما يخالف تلك الأصول ، وثبت عندهم لم يتأخروا عن العمل به ، وإذ ذاك يسمونه استحساناً ، وتارة يتركون القياس على الأصل المعين في الباب إلى الأصول العامة ويسمون ذلك ـ أيضاً ـ استحساناً)[2] .

وأكثر من اشتهر بالرأي والقياس في تاريخ التشريع الإسلامي هو (النعمان بن ثابت) [٨٠ ـ ١٥٠ هـ] المعروف بأبي حنيفة الذي (أختط لنفسه طريقاً جديداً لم يكن مألوفاً عند شيوخه وغيرهم من الفقهاء ، وبذلك اشتهر على غيره من فقهاء عصره ، فقهاء الرأي والأثر ، وراج مذهبه حتى في عصره ، لأنهم رأوا في كثرة تفريعاته حلاً لأكثر المشاكل التي قد يستعصى حلّها عن طريق الآثار)[3] .

أما (طريقته في الاستنباط ما قاله عن نفسه : إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته فما لم أجده فيه أخذت بسنّة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه

(١) المصدر نفسه . ص ٨٦ .
(٢) تاريخ التشريع الإسلامي . الشيخ محمد الخضري بك ، ص ١٤٥ .
(٣) المبادىء العامة للفقه الجعفري . ص ٣٣٤ .

التي فشت في أيدي الثقات فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب ـ وعدد رجالاً قد اجتهدوا ـ فلي أن أجتهد كما اجتهدوا . . . وقال محمد بن الحسن : كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه حتى إذا استحسن لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل فيدعون جميعاً ويسلمون له)[1] .

أما موقف أصحاب المذاهب الأخرى من القياس والاستحسان ومذهب أهل الرأي ، فأما (مالك بن أنس) [٩٣ ـ ١٧٩ هـ] فقد (قال بالاستحسان في مسائل كثيرة . إلاّ أنه لم يتوسع في القول به توسع الحنفية)[2] .

وعن موقفه من القياس فقد (كان أقل استعمالاً للقياس ، ويقال إنه طول عمره لم يفت بالقياس إلاّ في حالات معدودة . يقول ابن خلكان إن مالكاً ، وقد حضرته الوفاة أظهر الندم على استعمال القياس حتى في تلك المواضع المعدودة)[3] .

وأما (الشافعي محمد بن إدريس) [١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ] فقد أنكر الاستحسان الذي قال به المالكية والحنفية . وعن رأيه (قال : من استحسن فقد شرع ، وألف فيه كتاب إبطال الاستحسان ، ولم يعمل بالقياس إلاّ إذا

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي . ص ١٦٨ .
(٢) تاريخ الفقه الإسلامي . ص ١١٥ .
(٣) مبدأ الاجتهاد في الإسلام . الشيخ مرتضى مطهري ، ص ١٤ .

كانت علته منضبطة)[1] .

ورأي (أحمد بن حنبل) [١٦٤ ـ ٢٤١ هـ] أن القياس (عنده مستعمل للضرورة بحيث إذا لم يجد حديثاً ، ولا قول صحابي ، ولا مرسلاً ، ولا ضعيفاً ، قال به . ويتوقف إذا تعارضت الأدلة . وكان شديد الكره والمنع للفتوى في مسألة ليس فيها أثر عن السلف)[2] .

و(الأوزاعي عبد الرحمن بن محمد) [٨٨ ـ ١٥٧ هـ] فقد كان (من رجال الحديث الذين يكرهون القياس)[3] .

و(الظاهري داود بن علي) [٢٠٢ ـ ٣٢٤ هـ] فقد أنكر القياس وذمّه ، وقال عن مذهب أبي حنيفة ـ (إنه فلسفة فارسية ، صيرت الفقه الذي هو شريعة منزلة عملاً وضعياً ، وقالوا : إنه لا يجوز التعويل إلاّ على النصوص ، فأما النظر إلى المعاني والعلل فإنه يوجب الاختلاف والاضطراب ، وهو فوق هذا تشريع بالهوى والرأي . وأنت ترى أن هذا إنكار لأصل حجية القياس ، طعن في صحة العمل به)[4] .

والمرتكز الأساسي في فلسفة هذه المدرسة أن (النصوص محدودة والنوازل متكاثرة لا تقف عند حد ، فكان حتماً ـ على أصحاب هذه المدرسة ـ أن يقلبوا المسألة على وجوهها حتى يظهر لهم وجه الصواب في حكمها مسترشدين في ذلك بمقاصد الشرع العامة وقواعده الكلية . وهكذا فعلوا)[5] .

---

(١) تاريخ الفقه الإسلامي . ص ١٢١ .
(٢) المصدر نفسه . ص ١٢٥ .
(٣) تاريخ التشريع الإسلامي . ص ١٩٦ .
(٤) تاريخ الفقه الإسلامي . ص ١٠٧ .
(٥) المصدر نفسه . ص ٥٢ .

وأصّلوا هذا المرتكز بعمل الصحابة ، الذين لم يكن لهم بد من استعمال الرأي .

ونقل عن كثير من كبار الصحابة قضايا أفتوا فيها برأيهم كأبي بكر ، وعمر ، وزيد بن ثابت ، وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل[1] .

وقد ساعد على شيوع هذه الفلسفة اعتقاد أصحاب هذه المدرسة (أن البيان الشرعي يتمثل في الكتاب والسنة النبوية المأثورة عن الرسول ﷺ فقط ، ولما كان هذا لا يفي إلاّ بجزء من حاجات الاستنباط ، اتجهوا إلى علاج الموقف وإشباع هذه الحاجات عن طريق تمطيط العقل والمناداة بمبدأ الاجتهاد)[2] .

أما موقف الإمامية من هذه المدرسة وفلسفتها فهو : ـ

أ ـ إن القياس أمر ظني وأنه في نفسه لا يفيد العلم بالحكم[3] . وبالتالي فهو مما يكثر فيه الخطأ والاشتباه . .

ب ـ ما ورد عن أهل البيت من روايات حول النهي عن هذا العمل كـ « إن دين الله لا يصاب بالعقول » و« إن السنة إذا قيست محق الدين » وغيرها . بالإضافة إلى مناظرات الإمام الصادق عليه السلام مع أبي حنيفة في إبطال القياس ، وقد رواها ابن حزم في كتابه « إبطال القياس »[4] .

ج ـ إن فقهاء الإمامية (كانوا يؤمنون بأن البيان الشرعي لايزال مستمراً باستمرار الأئمة عليهم السلام فلم يوجد لديهم أي دافع نفسي للتوسع غير المشروع

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) المعالم الجديدة للأصول . ص ٣٧ .
(٣) أصول الفقه . الشيخ محمد رضا المظفر ، ج ٢ ، ص ١٨٨ .
(٤) أنظر كتاب « إبطال القياس » ابن حزم ، ص ٧١ .

في نطاق العقل)[1] .

د ـ وجه عدم (الحاجة إلى القياس ، أي عدم كفاية الكتاب والسنة ، وهذا ما لم يكن مقبولاً عند أئمة أهل البيت ، وفي نهج البلاغة وكتب الحديث إصرار كثير على دحض فكرة عدم كفاية الكتاب والسنة)[2] .

الفلسفة و« المدرسة العقلية »

الفلسفة هي منهج البحث العقلي في قضايا الوجود والموجود بالعقل المحض ، فلا الوحي ولا العرف ولا الإجماع له مدخلية في الفلسفة وفي طريق البحث عن الحقيقة . والفلسفة في تاريخيتها من العلوم الوافدة على المسلمين والمنقولة إليهم عبر بوابة حركة الترجمة فهي ليست علماً أصلياً وأصيلاً عند المسلمين . .

وقد حاول (ابن رشد) أن يأسلم الفلسفة بما يجوز العمل بها حيث قال : (هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع ؟ . . أم محظور ؟ . . أم مأمور به ، إما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب ؟ .

فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدلّ على الصانع بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم . وكان الشارع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع ، وإما مندوب إليه . فأما أن الشرع دعا

---

(١) المعالم الجديدة للأصول . ص ٣٧ .
(٢) مبدأ الاجتهاد في الإسلام . ص ٢٦ .

إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به ، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾[1] ، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً)[2] .

والمشكلة أن الفلسفة أطلقت عنان العقل في النظر والبحث والتفكير بلا حدود ، بل اعتبرت أن هذه الحدود تحجيم لمنهج الفلسفة وتضييق عليها ، الذي يفترض فيه أن يكون منهج البحث الحر بلا قيد ولا حدّ ، حتى الدين في تصور البعض لا يحق له أن يقيد ويحد من الفلسفة ومنهجها الحر ومن أصحاب هذا الرأي الدكتور (فؤاد زكريا) حيث يقول : (إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون ، بل كان خلافاً في المنهج . ويتلخص هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي نقدي ، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني . إن الفلسفة تناقش المسلمات كافة ، ولا تعترف إلاّ بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق ، في حين أن مبدأ التسليم ذاته أساس في الإيمان الديني ، وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة ، بل دون أن تطرأ على باله أصلاً فكرة المناقشة . وفي حين أن التناقض هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة ، فإن الإيمان الديني لا يبحث أصلاً عن التناقض . . . إن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته ، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق . . . الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء ، في حين أن رجل الدين ، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة ، لا يسمح

---

(١) القرآن الكريم ، الحشر ، آية ٥٩ .

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . أبو الوليد بن رشد ، ص ٢٢ .

بهذه المناقشة إلاّ في حدود معينة ، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية . وحين يصر الفيلسوف على أن يخضع كل المعتقدات لأختبار العقل)[1] فلا منطقة حرام في الفلسفة . وأكثر من ذلك أن يخضع الدين لمقتضياتها ، لا أن تخضع هي لمقتضياته . وبعض الفلاسفة يؤمن من الدين ما يؤمن به بعقله ، وينكر منه ما لا يؤمن به بعقله ، وقد يعلن ذلك أو يخفي . وهذا ليس رأي كل من يؤمن بالفلسفة بطبيعة الحال ، وإن كان يحصل أن ينتهي البعض إلى ذلك الإيمان . .

وعند بعض الفلاسفة المسلمين أن العقل يتقدم على الشرع في حالة التعارض ، وقد عرف عن الكثير منهم أن إعمالهم للعقل أكثر من النقل والشرع ، بل أن تكوينهم الذهني عقلي أكثر منه ديني . .

وممن قال من الفلاسفة بتقدم العقل على الشرع في حالة التعارض هو (ابن رشد) حيث قال : إذا (أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون : قد سكت عنه الشرع أو عرف به . فإن كان قد سكت عنه ، فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه ، أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله)[2] ولأن التأويل في جانب الشرع فهذا يعني في نظره أن العقل يتقدم على الشرع . . وتعليله على ذلك أن العقل واضح بيّن فلا يحتاج إلى التأويل ، بينما الشرع (فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر

---

(١) الفلسفة في الوطن العربي المعاصر . بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول ، ص ٤٣ .
(٢) فصل المقال . ص ٣٢ .

الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها)[1] .

وممن قال ـ أيضاً ـ من الفلاسفة بتقدم العقل على الشرع (فخر الدين الرازي) إذ نقل عنه (ابن تيمية) أو صوّر رأيه (في مفتتح كتابه « الموافقة » إذ قال : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية . . فإما أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يُردّا جميعاً . وإما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل . فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل ، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً . فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول ، وإما أن يفوض)[2] وسمى ابن تيمية هذا الكلام قانون الرازي وأتباعه ، وانبرى في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » في الرد على هذا الرأي وغيره الذي يقول بالتعارض ، أو بتقدم العقل على النقل .

رأي الشاطبي

وعكس ما ذهب إليه ابن رشد ما قاله الشاطبي ، وهما من موطن واحد هو بلاد الأندلس حيث أن القاعدة عنده وجوب أن يتقدم النقل على العقل مطلقاً . ونص كلامه مع دليله فالأصل (أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ، ويتأخر العقل فيكون تابعاً ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يسرحه النقل . والدليل على ذلك أمور : ـ

الأول : أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل ، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ، لأن الغرض أنه حد له حداً ، فإذا جاز تعدّيه صار الحد

---

(١) المصدر نفسه . ص ٣٣ .

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام . د .حسن محمود الشافعي ، ص ١٦٩ .

غير مفيد .

الثاني : أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ، وهذا محال باطل .

الثالث : ما تبين في علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ، ولو فرضناه متعدياً لما حده الشرع ، لكان محسناً ومقبحاً)[1] .

وقد اتفق علماء الإمامية على خلاف ما قاله الشاطبي في الدليل الثالث ، حيث ثبت أن العقل يحسن ويقبح .

والشاطبي الذي يقول بقاعدة وجوب تقدم النقل على العقل مطلقاً ، يقول كذلك بعدم التنافي بين الأدلة الشرعية وقضايا العقول مع دليله على ذلك . ونص كلامه :

(الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :

أحدهما : أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدلّ أنها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة عن حكم الأدلة . ويستوي في هذه الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية ، وعلى الأحكام التكليفية .

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة . أبو إسحاق الشاطبي ، ج ١ ، ص ٨٧ .

والثاني : أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدقه . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي التصديق وهو معنى تكليف ما لا يطاق ، وهو باطل .

والثالث : أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام ، حتى إذا ارتفع التكليف رأساً ، عـدّ فاقده كالبهيمة المهملة . وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشدّ من لزومه على المعتوه والصبي والنائم ، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق ، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدي إليه باطلاً .

والرابع : أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من ردّ الشريعة به ، لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه . كما كانوا يقولون في القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء وإنما يعلّمه بشر ، وأساطير الأولين . بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل ، أو هو مخالف للعقول ، أو ما أشبه ذلك . فلما لم يكن من ذلك شيء دلّ على أنهم عقلوا ما فيه وعرفوا جريانه على مقتضى العقول ، إلاّ أنهم أبوا من إتباعه لأمور أخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعاً في نفيه عنه .

والخامس : أن الاستقراء دلّ على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث تصدقها العقول الراجحة ، وتنقاد لها طائعة أو كارهة ، ولا كلام في عناد معاند ، ولا في تجاهل متعام ، وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لا أن العقول حاكمة عليها)[1] .

هذه هي الاتجاهات في داخل الفقه الإسلامي والفكر الإسلامي بين من تطرف ضد العقل كالأخبارية في الفكر الشيعي والظاهرية في الفكر السني ، وبين من تطرف لمنزلة العقل كالمعتزلة في العقائد ، ومدرسة أهل الرأي في أصول الفقه ، والفلاسفة العقليين في الفلسفة والمواقف منهم .

العقل والتقنين الشرعي

إن الموقف السليم هو الوسطية والتوازن ، فلا نفي أو إلغاء لدور العقل ، ولا إطلاق أو تضخيم . وأصول الفقه هو العلم الذي قنن دور العقل في التشريع الإسلامي ، بأن ألزمه بقواعد وضوابط وأصول تحفظه من أن يكون تشريعاً محرماً .

هذه بعض المجالات في تقنين العقل في التشريع الإسلامي وأصول الفقه :

١ ـ (لقد قسموا مدركات العقل إلى مستقلة وغير مستقلة ، وأرادوا بالمستقلة ما تفرد العقل بإدراكه لها دون توسط بيان شرعي ، ومثلوا له بإدراك العقل الحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما . وفي مقابلهما غير المستقلة وهي التي يعتمد الإدراك فيها على بيان من الشارع كإدراكه وجوب المقدمة عند الشارع بعد إطلاعه على وجوب ذيها لديه ، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام بعد إطلاعه على إيجاب

(١) الموافقات . ج ٣ ، ص ٢٧ .

ضده)[1] .

٢ ـ (تنقسم الأدلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى سالبة وموجبة والمراد بالسالبة : الدليل العقلي المستقل في استنباط نفي حكم شرعي . والمراد بالموجبة الدليل العقلي المستقل في استنباط إثبات حكم شرعي .

ومثال الأول : القضية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور .

ومثال الثاني : القضية المشار إليها القائلة بأن كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته)[2] .

هذا هو رأي الشهيد السيد محمد باقر الصدر ويبني رأيه على تقسيم القضية العقلية إلى قضية تحليلية ، وقضية تركيبية . (والمراد بالقضية التحليلية ، ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهرة معينة ، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري .

والمراد بالقضية التركيبية ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيء أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه ، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد)[3] .

(والقضايا العقلية متفاعلة فيما بينها . فقد يتفق أن تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية أخرى تحليلية أو تركيبية ، كما قد تدخل قضية تركيبية في البرهنة على قضايا تحليلية)[4] .

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن . السيد محمد تقي الحكيم ، ص ٢٨١ .
(٢) دروس في علم الأصول . السيد محمد باقر الصدر . الحلقة الثانية ، ص ٢٣٣ .
(٣) المصدر نفسه . ص ٢٣٣ .
(٤) المصدر نفسه . ص ٢٣٤ .

٣ ـ قسم الشيخ المظفر العقل إلى قسمين حيث قال : (إن العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي . وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك . فالمراد من العقل النظري إدراك ما ينبغي أن يعلم ، أي إدراك الأمور التي لها واقع ، والمراد من العقل العملي : إدراك ما ينبغي أن يعمل ، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله .

والعقل النظري لا يمكن أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعية ابتداء ، أي لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانة بالملازمة إن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع . والسر في ذلك واضح ، لأن أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها إلاّ من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها ، ضرورة أن أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة ، وليست أيضاً مما تنالها التجربة والحدس . وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها ! .

وكذلك ملاكات الأحكام ، كنفس الأحكام ، لا يمكن العلم بها إلاّ من طريق السماع من مبلغ الأحكام ، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتها التي أنيطت بها الأحكام عنده والظن لا يغني عن الحق شيئاً .

ـ أما ما يدركه العقل النظري فهو الملازمة ـ بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر ، كحكمه بالملازمة في مسألة الاجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما ، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة . . .

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري

بالبداهة أو بالكسب لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها ، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم)[١] .

أما وظيفة العقل العملي فهو (أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر ، يعني أن العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل ، لا حاكياً عن حاكم آخر)[٢] .

٤ ـ ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع . (ومعنى الملازمة العقلية أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه ؟ . .

والحق أن الملازمة ثابتة عقلاً ، فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه ـ أي إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع ، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك ـ فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم ، لأنه منهم بل رئيسهم . فهو بما هو عاقل ـ بل خالق العقل ـ كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون)[٣] .

٥ ـ مجموع القواعد العقلية المعمول بها في التشريع الإسلامي ومناطها العقل ، ومنها « البراءة العقلية » والتي يراد بها (الوظيفة المؤمنة من قبل العقل عند عجز المكلف عن بلوغ حكم الشارع أو وظيفته . وقد استدلّ لها بالقاعدة العقلية المعروفة بقاعدة « قبح العقاب بلا بيان واصل من الشارع » بدعوى أن العقل يدرك قبح الشارع لعبيده إذا لم يؤذنهم بتكاليفه

---

(١) أصول الفقه . الشيخ محمد رضا المظفر ، ج ٢ ، ص ١١٣ .
(٢) المصدر نفسه . ص ١١٥ .
(٣) المصدر نفسه . ج ١ ، ص ٢٣٦ .

وخالفوها ، أو آذنهم بها ولم تصل إليهم مع فحصهم عنهم واختفائها عنهم مهما كانت أسباب الاختفاء ويأسهم عن بلوغها . وهذه القاعدة مما تطابق عليها العقلاء على اختلاف مللهم ومذاهبهم وتباين أذواقهم ومستوياتهم وتشعب أزمانهم وبيئاتهم)[1] .

وقاعدة « الاحتياط العقلي » التي (جعلت من قبل العقل تحرزاً من مخالفة أحكام المولى المنجّزة ، وليس فيه حكاية عن واقع شرعي ، ولا وظيفة مجعولة من قبله لتكون حكماً أو وظيفة شرعية ، إذ المصدر فيها قاعدة الشغل ، أو قاعدة دفع الضرر ، وهما قاعدتان ناظرتان إلى عوالم استحقاق العقاب ، وأنهما لا يستتبعان حكماً شرعياً ولا يكشفان عنه ، لما قلناه غير مرة من أن شؤون الثواب والعقاب لا يمكن أن يتعلق بها حكم شرعي للزوم التسلسل ، فهي إذن وظيفة عقلية لا غير)[2] .

وقاعدة « التخيير العقلي » وهي (الوظيفة العقلية التي يصدر عنها المكلف عند دوران الأمر بين المحذورين ـ الوجوب والحرمة ـ وعدم تمكنه حتى من المخالفة القطعية)[3] هذه بعض المجالات التي تبين تقنين العقل في التشريع الإسلامي ، وهناك مجالات أخرى مفصلة في علم أصول الفقه الإسلامي . .

ونلفت النظر هنا تأكيداً لما سبق أن علم أصول الفقه هو منهجية التجديد في الفكر الإسلامي والتفكير الإسلامي ، لأنه منهجية منضبطة بالقواعد والأصول بين العقل والشرع في موازنة دقيقة لا نراها في أي علم من العلوم . ودقة التجديد هي ما نراها في دقة أصول الفقه . وهذه النظرية

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن . ص ٥١٣ .

(٢) المصدر نفسه . ص ٥٣٧ .

(٣) المصدر نفسه . ص ٥٤١ .

نؤسسها على أصل أن الاجتهاد في التشريع الإسلامي شاملاً بشمولية الإسلام لتقنين الحياة الإسلامية في مختلف أبعادها وجوانبها الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والإعلامية والإدارية . . .

ونتيجة لظروف غير طبيعية من حالة الانفصال بين العلماء والفقهاء من جهة والساسة والحكام من جهة أخرى في التاريخ الإسلامي كان من عواقبها توقف عملية التأصيل التشريعي لقضايا وشؤون الحياة الإسلامية ، وغياب الشورى بين الفقهاء والحكام ، وعدم تسلم القيادة الشرعية لقيادة الأمّة ، وأسباب أخرى عديدة .

حصل ما حصل من تجزيئية في التشريع الإسلامي حتى بات الاجتهاد ينحصر في أغلب الحالات بقضايا الأحوال الشخصية في نطاق الفرد . .

وحان الوقت الذي يتجدد فيه أصول الفقه بالتحول والانتقال من التجزيئية إلى الشمولية ، ومن الأحادية إلى التعددية ، ومن التناقص إلى التكامل ، بعد هذا الشوط الطويل والمتقدم الذي قطعته الأمّة الإسلامية على طريق تطبيق النظام الإسلامي .

والقاعدة التي نقف عليها أن تجديد أصول الفقه هو قاعدة وأرضية تجديد الفكر الإسلامي .

العقل والوحي في علم الكلام

علم الكلام من العلوم الذي جمع بين العقل والنقل ، فهو من حيث الموضوع نقلي ، ومن حيث المنهج عقلي . وكان ظهوره ينبىء عن حاجة في إعمال العقل في الفكر الإسلامي ، ليس لأن النقل قاصرٌ ، بل لأن العقل عضيد النقل ، ولأنّ التحدي كان عقلياً .

من هنا فإن علم الكلام من العلوم التي نهضت بالعقل في الفكر الإسلامي ، الذي كان بحاجة إلى هذه النهضة بالعقل في هذا الحقل بالذات ، لهذه الأسباب : ـ

١ ـ التقدم بالإيمان بالعقيدة الإسلامية من العاطفة إلى العقل . فبعد تقادم الحياة وتعاقب الزمن وظهور مشكلات جديدة على حياة المسلمين ، وفتن ومحن في دينهم وعقيدتهم ، كانت الضرورة حتى يصمد هذا الإيمان أن يتوثق بالعقل . .

٢ ـ إن تطوير العقل في الفكر الإسلامي في إطار أصول الدين يحفظ العقل في تقدمه وتطوره من الزلل والشطط ، بما يحيطه به من ضوابط . وإن

كان علم الكلام في مناهج الكثير قد شط على هذه الضوابط . كما سوف نوضح ذلك .

٣ ـ إن العقيدة الإسلامية في داخلها تختزل استعداداً قوياً لتفجير طاقة العقل كما هو واضح في آيات كثيرة في القرآن الكريم تأمر بالتعقل والتفكر والتدبر والنظر .

٤ ـ أمام ظهور المذاهب والفرق الفلسفية والكلامية التي شكلت تحدياً عقلياً كان من الضروري أن يواجه هذا التحدي العقلي بقدرة عقلية من العقيدة الإسلامية .

٥ ـ لقد أوجب الفقهاء الإيمان بأصول الدين عن اجتهاد لا عن تقليد .

(ويقصد من التقليد في أصول الدين ، عقد القلب بها ، من قول أحد ، بلا طلب دليل من العقل ، أو النقل .

ويقصد بالاجتهاد في أصول الدين ، هو الاعتقاد بها الحاصل من دليل عقلي أو نقلي)[1] .

وسوف نبين أدلة الفقهاء على ذلك .

وقد (أسس علم الكلام في القرون الإسلامية الأولى ولم يكن تأسيسه وتدوينه إلاّ ضرورة دعت إليها حاجة المسلمين إلى صيانة دينهم وعقيدتهم وشريعتهم)[2] ، فكان (استجابة لظروف التحدي التي أحدقت بالعقيدة الإسلامية ، ووجهاً للمواجهة الفكرية التي واجه بها المسلمون التحديات الفكرية الواردة على العقيدة ، فهو علم غايته دفاعية ، فجاء دفاعياً في بنيته

---

(١) الاجتهاد والتقليد . رضا الصدر ، ص ٤٨٤ .
(٢) الإلهيات . الشيخ جعفر سبحاني ، ج ٢ ، ص ٥ .

وأساليبه ، وكانت روح الدفاع هي التي تسيطر عليه وتسير دفته وتضبط طرائقه وترسم مناهجه عند كل من اشتغل به على مختلف الفرق)[1] .

والقاسم المشترك في مختلف تعاريف علم الكلام هو إثبات العقائد والحقائق الدينية بالبراهين العقلية ودفع الشبهات عنها بالحجج القطعية .

(ومنهجه يقوم إجمالاً على الجمع بين الشرع والعقل)[2] والانتصار للشرع بقوة العقل والبرهان العقلي . وهذا ما يميزه عن الفلسفة إذ كان تحدياً لها ولمنهجها المنطقي في النظر والاستدلال . والفروقات الأساسية بينهما :

(ألف : إن هدف الفلاسفة كان البحث عن الموجودات بما هي هي . . بينما كان هدف علماء الكلام الدفاع عن العقائد الإسلامية بالبراهين العقلية المستوحاة من المنهج الأرسطي .

باء : الفلاسفة اعتمدوا كثيراً على المصادر الأجنبية وقدسوا آراء الفلاسفة اليونانيين بينما اعتمد علماء الكلام على النقل وعلى آراء علماء المسلمين .

جيم : لم تخرج آراء علماء الكلام عن الإطار العام للإسلام من حيث خلق العالم لا من شيء ، ومجمل صفات الباري عز وجل ، بينما اشتطت الفلسفة إلى آراء بعيدة جداً عن الإسلام في القول بنظرية الصدور وما أشبه . ولقد تهرب الفلاسفة عن النصوص الشرعية بتأويلات بعيدة جداً)[3] .

---

(١) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي . عبد المجيد النجار ، ص ٩٨ .
(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام . د. حسن محمود الشافعي ، ص ٢٢ .
(٣) العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي . السيد محمد تقي المدرسي ، ص ١٦ .

مع هذه الفروقات ، ومع أن علم الكلام كان تحدياً للفلسفة إلاّ أنه تأثر بها كثيراً ، واختلطت المسائل بينهما حتى كادت الفروقات أن تغيب بينهما ، وكما يقول (ابن خلدون) (ولقد اختلطت الطريقتان عند المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر)[1] .

وحصل هذا التأثر والاختلاط عندما (اشتدت المواجهة بين المتكلمين وبين الفلاسفة ابتداء من القرن الرابع ، ـ حيث ـ أخذ علم الكلام يضم إليه عناصر من الفلسفة من قسمي الطبيعيات والمنطقيات ، رآها صالحة لصياغة الأدلة التي تهدم الفلسفة باستعمال سلاحها ذاته . . .

ويبدو أن أول عمل كان في هذا المجال هو وضع المصطلحات الفلسفية التي هي أدوات الجدل ، وهو ما أشار إليه الجاحظ بقوله : « فاصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف ، وقدوة لكل تابع ، ولذلك قالوا العرض والجوهر وأليس وليس ، وفرقوا بين البطلان والتلاشي ، وذكروا الهذية والهوية والماهية وأشباه ذلك »[2] إلاّ أن أهم حدث في مجال الأسلوب العقلي عند المتكلمين هو إدخال المنطق الأرسطي في الاستدلال الكلامي ، وذلك ابتداء من القرن الخامس .

إن المتكلمين بعد استعمالهم لتلك القواعد العقلية أكثر من ثلاثة قرون رأوا أن هذه القواعد لم تعد كافية لمجابهة الخصوم وإقناعهم ، وذلك لأن هؤلاء تكوّن الكثير منهم على عقلية تربت على المنطق الأرسطي ، وهي

---

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٣٧٠ .

(٢) ضحى الإسلام . أحمد أمين ، ج ١ ، ص ٣٨١ . أنظر البيان والتبيين للجاحظ .

مستعدة لأن تقتنع به هو وحده . فلقد كان المنطق اليوناني هو الغالب على الفكر في ذلك الزمن ، ولم يكن أسلوب المتبنين للفلسفة اليونانية فحسب ، بل كان يستعمله المسيحيون وكثير من المجوس لما سبق أن اقتبسوه من الفلسفة اليونانية عند احتكاكهم بها ، ولحق بهم بعد ذلك اليهود .

ولمجابهة هذا الوضع بدأ المتكلمون يستعملون المنطق الأرسطي بشكل واسع ابتداء من القرن الخامس حينما قام الإمام الغزالي بدعوته الملحة إلى استخدام المنطق في العلوم الإسلامية وبالأخص في علم الكلام ، وأصدر فتواه الشهيرة بأن من لا يحيط بها « أي المقدمات المنطقية » فلا ثقة له بعلومه أصلاً)[١] .

(وربما يعزى فشل علماء الكلام في تحدي الفلاسفة في كثير من الأبواب إلى هذا السبب ، لأنهم سلموا للفلاسفة بالمنهج الخاطىء في المعرفة ، وأرادوا استخدام أسلحتهم ضدهم ، وكانت الفلسفة أقدر على استخدام سلاحها منهم ـ وبتعبير آخر ـ أن من سلم بالمنهج الخاطىء كان عليه أن يسلم بالآراء الخاطئة التي يفرزها مثل ذلك المنهج . والفقهاء الأوائل انتبهوا إلى هذه المفارقة ، وشكك بعضهم في المنهج الفلسفي للمعرفة أساساً ، وتركه إلى المنهج القرآني المتميز كلياً عنه)[٢] .

والحقيقة أن الفلسفة أضعفت علم الكلام حتى انتصرت عليه ، وأصيب بالجمود والركود . فانكمش دور علم الكلام وتصاعد دور الفلسفة . .

الجانب الآخر ما قاله الفقهاء من عدم جواز التقليد في أصول الدين ،

---

(١) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي . ص ١١٤ ـ ١١٦ .
(٢) العرفان الإسلامي . ص ١٥ .

وضرورة أن يؤمن الإنسان بهذه الأصول عن عقل ومعرفة ، لأن الانحراف في هذا الجانب طريقه الكفر والضلال . وفي هذا الكلام تحفيز للعقل عند كل إنسان مسلم عاقل بالغ في أن يؤسس معارفه الاعتقادية على أساس العقل لا التقليد .

وقد استدلّ على ذلك كما هو رأي السيد (محسن الحكيم) ـ قدس سره ـ في المستمسك على كلام السيد (محمد كاظم الطباطبائي) ـ قدس سره ـ الذي قال : (محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية ، فلا يجري في أصول الدين)[1] واستدلّ على ذلك السيد الحكيم صاحب المستمسك على هذا الكلام ومؤكداً (إجماعاً ادعاه جماعة بل ادعي إجماع المسلمين عليه . ويقتضيه في معرفة الله جلّ شأنه ، وفي معرفة نبيّه الكريم ﷺ ، إن الوجه في وجوب المعرفة عقلاً من مناط وجوب شكر المنعم ، وفي وجوبها فطرة من مناط وجوب دفع الضرر المحتمل لا يحصل بالتقليد ، لاحتمال الخطأ في الرأي فلا يحصل إلاّ من الخطر ولا الأمن مما ينافي الشكر . وحجية الرأي تعبداً إنما توجب الأمن من ذلك على تقدير المعرفة ، فيمتنع أن تثبت بها ولو تعبداً . وأما باقي الأصول فعدم جواز التقليد فيها للإجماع المتقدم .

وأما ما دلّ على وجوب العلم والمعرفة من الآيات ، والروايات ، فلا يقتضي ذلك ، لأن دليل حجية الرأي ـ لو تم ـ يوجب حصول المعرفة بها تعبداً وتنزيلاً . ولا يتوجه الإشكال المتقدم هنا ، لأن المعرفة فيما عدا الأصلين الأولين ليست شرطاً في الحجية ، وإنما الشرط المعرفة بهما لا غير والمفروض حصولها ، فإذاً العمدة في عدم جواز التقليد هو

---

(١) مستمسك العروة الوثقى . السيد محسن الطباطبائي الحكيم ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

الإجماع)[1] .

والخلاصة أن علم الكلام بعد إن كان علماً يتصف بالجمع بين العقل والنقل ، وهذا ما أكسبه مكونات القوة المعرفية والمنهجية ، حتى كاد أن يكون العلم الإسلامي البديل عن الفلسفة الوافدة على المسلمين من التراث البشري غير الإسلامي ، ويعوض الحاجة المعرفية عنها ، ويخرج العقل الإسلامي من دوامة من الجدليات والتجريدات والإشكاليات التي قد تعيق العقل الإسلامي من النهضة والانطلاق والتقدم . .

والذي حصل أن هذا التوفيق والجمع بين العقل والنقل انفرط وانفك ، وبات هناك علم الكلام ذات المنهج العقلي وعلم الكلام ذات المنهج النقلي ، والأول انضمّ إلى الفلسفة من غير إرادة بعد أن اعتمد على منهجها وفقد ما كان يتميز به ، والثاني انضمّ إلى دراسات العقائد وأصول الدين التي اعتمدت المنهج النقلي ورجحته على المنهج العقلي . . وإن كان من الضرورة تجديد علم الكلام وهذه هي فكرتي وهي الانتقال به من علم لدراسة الفرق داخل المدرسة الإسلامية ، إلى علم لدراسة الأديان ، فدراسة الفرق كانت تفرق ولا توحد وكل يدعي أنه الفرقة الناجية ويعيب وينتقص من الفرق الأخرى ، مع العلم أن الكثير من الفرق الفرعية التي كانت معروفة في القرون السالفة قد انقرضت أما دراسة الأديان فهي على الأقرب توحّد الإسلامية أكثر من أن تفرّقها . .

واختلال التوازن بين العقل والنقل في علم الكلام كان له أعمق الأثر على اختلال المنهجية الإسلامية العامة في النظر والاستدلال والبرهان والقياس التي هي الأخرى حصل فيها الاضطراب بين المنهج العقلي

---

(١) المصدر نفسه . ص ١٠٣ .

والمنهج النقلي ، وإذا كانت هناك حالات من النمو فهي على غير توازن فالنمو في المنهج العقلي كان بعيداً عن المنهج النقلي ، والنمو في المنهج النقلي كان بعيداً عن المنهج العقلي . .

والمنهجية العلمية الإسلامية السليمة التي نتطلع منها إنهاض الفكر الإسلامي وتجديد الحياة الإسلامية هي التي توازن بإيجابية وتكامل بين العقل والنقل .

دور الوحي في العقل

الوحي لم ينزل لكي يقيد العقل ، أو يضعفه ويهمشه على الإطلاق ، كما هو ظن البعض . فالعقل والوحي ليس بينهما تناقض وتعارض حتى يكون الواحد منهما نفياً للآخر ، وليست العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام حتى يقيد الواحد منهما الآخر .

بل العلاقة بينهما الإيجابية والتكامل فالوحي يكمل العقل ، والعقل يكمل الوحي بالتصديق والتطبيق والإيمان ، لا بمعنى أن الوحي ناقصٌ أو قاصرٌ ، بل الوحي كاملٌ لا يقبل الزيادة ولا النقيصة ، بدليل قوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾[1] .

وإذا كان في تراث المسلمين ما يقيد العقل وينتقص منه فلا يعني ذلك أن الوحي هو الذي يقيد العقل ، وهذا ما وقع في إشكاليته بعض الباحثين وأغلب المستشرقين ظنّاً منهم أن التراث من الوحي أو أنه أفضل تعبيراً عنه

---

(١) القرآن الكريم ، المائدة ، آية ٣ .

وأوثق ارتباطاً به ، وهذا ليس دليلاً تاماً . فالفرق بين ما هو وحي وما هو تراث فرق لا يقاس ، فالوحي معصوم لأنه منزل من الله سبحانه وتعالى ، والتراث ليس معصوماً لأنه اجتهاد بشري قد يصيب وقد يخطىء ثم إننا اكتشفنا عظمة العقل وقداسته وعلوّ منزلته ودرجته الرفيعة لا من العقل ذاته ، بل من الوحي (القرآن) وسنة المعصومين ، وقد تواترت أحاديث كثيرة تدلّ على ذلك منها :

عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قال : (قوام المرء عقله ، ولا دين لمن لا عقل له)[1] .

وعنه صلى الله عليه وآله (استرشدوا العقل ترشدوا ولا تعصوه فتندموا)[2] .

وعن الإمام علي عليه السلام قال : (أغنى الغنى العقل)[3] .

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال : (دعامة الإنسان العقل ، ومن العقل الفطنة والفهم والحفظ والعلم ، فإذا كان تأييد عقله من النور كان عالماً حافظاً زكياً فطناً فهماً ، وبالعقل يكمل ، وهو دليله ، ومبصره ، ومفتاح أمره)[4] .

وغير ذلك من الأحاديث التي صنفت في كتب الروايات وفي أول أبوابها . .

ولا أدل على ذلك من جعل العقل أحد مصادر التشريع الإسلامي في مصاف القرآن والسنة والإجماع ، وأن العقل يستقل بدليله في بعض الموارد

---

(١) بحار الأنوار . المجلسي ، ج ١ ، ص ٩٤ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٩٦ .
(٣) المصدر نفسه . ص ٩٥ .
(٤) المصدر نفسه . ص ٩٠ .

عن الوحي كما اتفق على ذلك علماء الأصول . وسيتضح ذلك أكثر حين الحديث عن دور العقل في الوحي . أما عن دور الوحي في العقل فمن أبعاده : ـ

إيقاظ العقل

ألف : ـ إن الوحي كان أكبر وأعظم موقظ للعقل في حياة الإنسان والوحي كله تذكرة ويقظة للعقل ، والعقل داخل في فلسفة كل التشريعات والأحكام والمبادىء والقيم الإسلامية ، بل إن الوحي قصد أولاً عقل الإنسان . وقد جاء في الحديث الشريف في خطبة للإمام علي عليه السلام تحدث فيها عن الأنبياء وحكمة اختيارهم ، وعن فلسفة بعثتهم للناس قال : (ويثيروا لهم دفائن العقول)[1] .

والإثارة هي وسيلة الإيقاظ للعقل ، والإيقاظ لجوهر العقل وعمقه وهذا هو المقصود بدفائن العقول .

والقرآن الذي من أسمائه الذكر كما في قوله تعالى : ﴿ **وهذا ذكر مبارك أنزلناه** ﴾[2] وهذا يعني أن القرآن كله ذكر للإنسان ، وذكر لمن ؟! لعقل الإنسان . والذكر كما عن الراغب الأصفهاني (تارة يقال ويراد به هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة ، وهو كالحفظ إلاّ أن الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه ، والذكر يقال اعتباراً باستحضاره ، وتارة يقال لحضور الشيء القلب أو القول ، ولذلك قيل الذكر ذكران : ذكر بالقلب . وذكر باللسان . وكل واحد منهما ضربان : ذكر عن نسيان . وذكر لا عن نسيان بل عن إدامة الحفظ)[3] والإدامة يعني حضور اليقظة في الفكر

---

(١) نهج البلاغة للإمام علي . تحقيق د. صبحي الصالح ، خطبة ١ ، ص ٤٣ .
(٢) القرآن الكريم ، الأنبياء ، آية ٥٠ .
(٣) مفردات ألفاظ القرآن . الراغب الأصفهاني ، ص ٣٢٨ .

والذهن والعقل .

وكذا الآيات التي جاءت بصيغة التذكرة ، فهي تذكرة لعقل الإنسان لأنه مصدر العلم والمعرفة والذكر والتذكرة والذكرى التي تكررت في القرآن الكريم زهاء (٣٢٠) إنما تفيد إن العقل بحاجة إلى التذكر والتذكرة ، وإلى دوام واستمرارية هذا التذكر وهذه التذكرة ، أي أن العقل يحتاج إلى تذكرة مستمرة لكي يستمر في يقظته ، وأن الوحي هو تذكرة العقل ولهذا سمي القرآن بالذكر لأنه تذكرة مستمرة لعقل الإنسان ، والعقل هو جوهر الإنسان .

والعقل طاقة هائلة مذهلة جبارة لا نستطيع أن نضع حدّاً لها وهي فوق ما يتصور ، ولا تتوقف أو تتعطل أو تتجمد ، وكل ما نراه من تقدم في الأمس واليوم وغدٍ علمياً كان أو صناعياً أو تكنولوجياً وفي كافة الميادين والحقول هو جزء من نتاج طاقة العقل التي لا تنضب ولا تنفذ ، وكل ما يحتاجه العقل هو التذكرة ، وأعظم هذه التذكرة هو العلم ، وقد جاء في وصية للإمام الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم قال : (يا هشام : ثم بين إن العقل مع العلم فقال : ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلاّ العالمون ﴾[1])[2] وهذا يعني أن التذكرة لها بعدان :

١ ـ بعد الهدم وهو التذكرة عن الغفلة والجهل والنسيان .

٢ ـ بعد البناء وهو التذكرة بالعلم .

فكلما ازداد الإنسان علماً ازداد إثارةً للعقل وتوهجاً ويقظةً له .

ومتى ما كان العقل يقظاً كان نوراً وبصيرةً وهدىً للإنسان من الظلمات

---

(١) القرآن الكريم ، العنكبوت ، آية ٤٣ .
(٢) تحف العقول . ابن شعبة ، ص ٢٨٤ .

والضياع والجهل .

تزكية العقل

باء : ـ العقل معصوم ، والإنسان ليس معصوماً لأنه ليس بعقل فحسب بل عقل وجهل وشهوات ، بدليل قوله تعالى : ﴿ ونفس وما سوَّاها فألهمها فجورها وتقواها ﴾[1] .

وتزكية العقل يعني التذكرة المستمرة للعقل ودوام اليقظة له . فالتذكرة مرحلة تعقبها التزكية ، وهذا هو التكامل بين التذكرة والتزكية . والوحي هو تزكية العقل .

والعقل إذا كان معصوماً فما هو وجه الحاجة إلى التزكية ؟ .

العقل معصوم صحيح والتزكية عما يحجب العقل من الأهواء والشهوات ، التي تحجب نور العقل وتشوش ضياءه ، وتضلل هداه . وفي الحديث الشريف عن الإمام علي عليه السلام قال : (من لم يملك شهوته لم يملك عقله)[2] .

وعنه عليه السلام (ذهاب العقل بين الهوى والشهوة) و(العاقل من هجر شهوته)[3] و(عدو العقل الهوى) و(من جانب هواه صحّ عقله)[4] .

لماذا عدو العقل الهوى ؟ .

لأنّ الهوى جذر كل ضلالة ، والعقل جذر كل هدى . وقد جاء في قوله تعالى : ﴿ وإن كثيراً ليضلّون بأهوائهم بغير

---

(١) القرآن الكريم ، الشمس ، آية ٧ .
(٢) غرر الحكم ودرر الكلم . الآمدي .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) بحار الأنوار . ج ١ ، ص ١٢٣ .

علم ﴾[1] .

ولأن الهوى قد يتحول عند الإنسان إلى إله يعبد ، كما في قوله تعالى : ﴿ أرأيت من اتّخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً ﴾[2] .

ومن دلائل ذلك : ـ

أ ـ أن الهوى تأثيره عميق وجذري على الإنسان .

ب ـ أن الهوى قد يسيطر على الإنسان إلى درجة التحكم والخضوع له .

ج ـ أن الهوى قد يتحول إلى منهج من الضلال يعمي الإنسان لزمن .

وقد جاء في الفرق بين الهوى والشهوة أن (الهوى يختص بالأداء والاعتقادات ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿ ولا تتبع الهوى فيضلك ﴾[3] . والشهوة تختص بنيل المستلذات ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿ زيّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين ﴾[4])[5] .

وتزكية العقل عن الهوى يعني ترشيد العقل إلى ما هو الحق والصواب والخير ، عوضاً عن أن يوظف في تدمير وشقاء الإنسانية .

والوحي هو الذي يقوم بدور (إشباع العقل بمجموعة من القيم السامية العليا ، ذلك لأن الإنسان تختلط في فكره الأمور العقلائية والأهواء ، فالاثنان يكمنان في محيط واحد وبيئة واحدة ، وهذا الاختلاط قد يؤدي إلى

---

(١) القرآن الكريم ، الأنعام ، آية ١١٩ .
(٢) القرآن الكريم ، الفرقان ، آية ٤٣ .
(٣) القرآن الكريم ، ص ، آية ٣٨ .
(٤) القرآن الكريم ، آل عمران ، آية ١٤ .
(٥) فروق اللغات في التمييز بين مفاد الكلمات . نور الدين الجزائري ، ص ١٥٥ .

طغيان أحدهما على الآخر حسب الظروف ، فلو ترك الجانب العقلاني دون تربية وتهذيب فإن جانب الهوى سيطغى ويقضي عليه فتموت الإرادة العاقلة ويبقى الهوى الحاكم والمسيطر . ولذلك فإن التوجه الديني يتدخل ليقوي الإرادة العاقلة مقابل الهوى)[١] .

تنمية العقل

جيم : ـ الإسلام بتشريعاته وأحكامه وأخلاقه وقيمه ومبادئه ، تنمية ونهضة للعقل باتجاه اكتشاف السنن وتسخير الطبيعة وإعمار الحياة وبناء الحضارة .

فبعد التذكرة والتزكية تأتي مرحلة التنمية ، وبهذا يتحقق التكامل بين هذه المراحل .

وما التأكيد المميز والكبير الذي يوليه الإسلام للعلم إلاّ تنمية للعقل ، وليس هنالك أفضل من العلم في تنمية العقل . وما كانت هناك ديانة ولا شريعة ولا رسالة ولا فلسفة أعلت من شأن العلم كشريعة الإسلام التي افتتحت بآية ﴿ إقرأ ﴾ كدلالة على علمية الإسلام ، وأن العلم ركيزة الإسلام ، وأن الإسلام جاء لبناء حضارة علمية شاملة فيها البناء والإعمار والإحياء والإصلاح والتجديد والتنمية والتخطيط والدراسة والبحث .

وفي حديث رسول الله محمد صلى الله عليه وآله ما هو أبلغ دلالة على شرف العلم ومكانته العليا في الإسلام حيث قال صلى الله عليه وآله : (تعلموا العلم ، فإن تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة ، وبذله لأهله قربة ، لأنه معالم الحلال والحرام وسالك ربما بطالبه سبل الجنة ، ومؤنس في الوحدة وصاحب في الغربة ودليل في السراء وسلاح

---

(١) التمدن الإسلامي أسسه ومبادؤه . ص ٦٠ .

على الأعداء وزين الأخلاء ، يرفع الله به أقواماً يجعلهم في الخير أئمة يقتدى بهم ، ترفق أعمالهم ، وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم ، لأن العلم حياة القلوب ونور الأبصار من العمى وقوة الأبدان من الضعف وينزل الله حامله منازل الأحباء ويمنحه مجالسة الأبرار في الدنيا والآخرة . بالعلم يطاع الله ويعبد ، وبالعلم يعرف الله ويوحد ، وبه توصل الأرحام ويعرف الحلال والحرام)[1] .

والأحاديث كثيرة في هذا الصدد وهي مشهورة ومعروفة .

والعلم وسيلة في تنمية العقل لأنه تغذية له وتوسعة لإدراكاته وتفتحٌ له ، وفي الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام (كثرة النظر في العلم تفتح العقل)[2] .

وفي حديث آخر عن الإمام علي عليه السلام قال : (العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب)[3] .

ومن وسائل تنمية العقل التفكر وهو مما يثير دفائن العقل ويزيده إبداعاً وإشراقاً وعن منزلة التفكر في الشريعة الإسلامية قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (فكرة ساعة خير من عبادة سنة)[4] .

وعن التفكر في تنمية العقل قال الإمام علي عليه السلام : (تفكرك يفيدك الاستبصار ويكسبك الاعتبار)[5] وعن الإمام الصادق قال : كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول : (التفكر حياة قلب

---

(١) تحف العقول . ص ٢٧ .
(٢) غرر الحكم . ص ١٦٠ .
(٣) غرر الحكم . ص ٤٠ . عن كتاب الحياة ، ج ١ ، ص ٩٩ .
(٤) بحار الأنوار . ج ٧١ ، ص ٣٢٦ .
(٥) غرر الحكم . ص ١٥٧ .

البصير)[1] .

ومن الوسائل ـ أيضاً ـ التجارب ، والعلم الحديث إنما يرتكز على التجربة ، وروح الحضارة الأوروبية المعاصرة هو العلم التجريبي .

وقد دلّت النصوص الدينية على حيوية التجارب في تنمية العقل ، ومن هذه النصوص ، عن الإمام علي عليه السلام قال : (في التجارب علم مستأنف)[2] وفي رواية أخرى « علم مستحدث » وعنه عليه السلام (العقل حفظ التجارب)[3] و(العاقل من وعظته التجارب)[4] وعن الإمام الحسين عليه السلام قال : (طول التجارب زيادة في العقل)[5] .

حماية العقل

دال : حماية العقل من ضروريات الدين والدنيا ، لأن تشريعات الدين إنما أوجبت وقصدت الإنسان العاقل لا غيره ، وهذا يعني أنها قصدت العقل في الإنسان قبل أي شيء آخر . ولأن الدنيا في معاملاتها وتصرفاتها قوامها العقل .

ومن التشريعات الإسلامية ما هو مختص بحماية العقل كتشريعات تحريم الخمر وكل ما يؤدي إلى ذهاب وفقدان العقل . وكل ما هو ضرر على العقل منهي عنه في الإسلام .

وقد عدّ الشاطبي حفظ العقل من الضروريات في مقاصد الشريعة حيث أن (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق . وهذه

---

(١) الكافي . ج ١ ، ص ٢٨ .
(٢) الكافي . ج ٨ ، ص ٢٢ .
(٣) الحياة . ج ١ ، ص ١٠٠ .
(٤) تحف العقول . ص ٦٢ .
(٥) بحار الأنوار . ج ٨، ، ص ٧ .

المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها أن تكون ضرورية . ومعناها أنها لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة . وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين)[1] .

(ومجموع الضروريات خمسة . وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة)[2] .

وكل التشريعات الإسلامية بصورة مباشرة أو غير مباشرة تأخذ في الاعتبار حماية العقل .

تحرير العقل

هاء : ـ الإسلام نهضة تحريرية لعقل الإنسان من كل ما يعطل أو يشل طاقته على الإبداع والابتكار والتجديد . .

وتحرير العقل يعني التحرير الجذري والشامل للإنسان ، تمهيداً لتوحيد الله وعبوديته ، ولا عبودية غيره ، وهذا هو جوهر التحرير لعقل الإنسان .

والتوحيد هو فلسفة تحرير الإنسان وتحرره من الجبت والطاغوت ومن الشرك والكفر ومن جاذبية النفس وضغوطها ، ومن رهبة المجتمع وسلطته ، ومن الانقياد بغير وعي للآباء والخضوع لهم .

وقد قال القرآن الحكيم عن هذا النهج ﴿ **الذين يتبعون الرسول النبيّ الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم**

(١) الموافقات . ج ٢ ، ص ٨ .
(٢) المصدر نفسه . ص ١٠ .

إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون ﴾[1] .

وعن الذين اتبعوا هذا النهج قال عنهم الذكر الحكيم : **﴿ الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلاّ الله وكفى بالله حسيباً ﴾**[2] .

﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ﴾[3] .

ومن العقبات الأساسية التي واجهت رسالات السماء في تحرير الإنسان هي عقبة إتباع الآباء . وعن ذلك قال القرآن الكريم : **﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴾**[4] .

ومن يفهم الإسلام على أصالته وشموليته يكتشف أنه أعظم رسالة وعقيدة وفلسفة في تحرير عقل الإنسان حتى تنفجر منه طاقته الجبارة وإبداعاته الخلاّقة .

تقنين العقل

واو : سبق وأن تحدثنا عن هذا الجانب في دور الوحي في تقنين العقل في التشريع الإسلامي بين ما يستقل به وما لا يستقل ، وحددنا بعض المجالات في تقنين العقل في الاجتهاد الإسلامي .

---

(١) القرآن الكريم ، الأعراف . آية ١٥٧ .
(٢) القرآن الكريم ، الأحزاب . آية ٣٩ .
(٣) القرآن الكريم ، آل عمران ، آية ١٧٣ .
(٤) القرآن الكريم ، المائدة ، آية ١٠٤ .

دور العقل في الوحي

(إذا كان الإسلام منهجاً إلهياً وضعه ربّ الناس للناس . فليس معنى هذا هو إلغاء دور الإنسان أمام هذا المنهج ، وتنحيته من طريقه ، والحكم عليه بالسلبية المطلقة تجاهه ، فليس له إلاّ التلقي والتنفيذ والتسليم ، دون أن يقول لِمَ ؟ أو كيف ؟ إذ لا تكافؤ بين الوحي الإلهي والعقل الإنساني ، فإذا قال الوحي كلمته ، فليس على العقل إلاّ الإذعان والتسليم .

وهذا في الواقع غير سليم .

فإن القدر الإلهي لم يلغِ دور الإنسان ، وفاعليته في الكون ، مع وجود يد الله تعالىٰ فيه ، ومع انعدام التكافؤ بين الإرادة الإلهية ، والإرادة الإنسانية ، أو بين قدرة الخالق ، وقدرة المخلوق .

إن وجود النص الإلهي المقدس ، ليس عائقاً للعقل عن التحليق والإبداع فقد ترك الوحي للعقل مجالات عديدة يثبت فيها ذاته ، ويبرز قدراته)[1] .

---

(١) الخصائص العامة للإسلام . د. يوسف القرضاوي ، ص ٦١ .

وإن الوحي أنزله الله سبحانه وتعالى وفق طبيعة عقل الإنسان وفطرته ، حق لا تجد شيئاً من الوحي لا يصدقه العقل .

والشريعة الإسلامية شاملة ومتكاملة ليس مع غير العقل وإنما مع العقل ، والذي هو جزء من تكامل هذه الشريعة .

وفي بعض الروايات أن أول ما خلق الله هو العقل ، وهذا يعني أن العقل أصل الإنسان ومقوم فلسفته في الحياة . .

وإن العقل عند الإنسان واحد ، ولهذا فهو حجة ، لأن حجة العقل يدركها كل البشر لأحكامه الثابتة والراسخة .

والعقل هو الذي يلازم الإنسان ولا ينقطع عنه فهو رسول ووحي باطن للإنسان الفرد وللإنسان المجموع . وفي وصيته لهشام بن الحكم يقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام : (إن لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة ، وأما الباطنة فالعقول)[1] .

وإذا كان الوحي ينقطع عن الإنسان فإن العقل لا ينقطع عنه ، والذي لم يصل إليه الوحي فقد وصل إليه الوحي الباطن وهو العقل .

والوحي جاء لتكامل العقل ، والعقل تكامل بالوحي ، وبعبارة أخرى إن في الإسلام تكامل العقل ، ولهذا ختمت النبوة بالإسلام ، لأن ما يحتاجه العقل من صغيرة أو كبيرة ، خاصة أو عامة ، مجهولة أو معلومة ، حاضرة أم غائبة ، في هذا الجانب أو ذاك . . . فهي في الإسلام . ولهذا فإن البشرية بعد الإسلام وصلت إلى مرحلة الرشد العقلي ، ودخلت الحضارة الإنسانية

---

(١) تحف العقول . ص ٢٨٥ .

مرحلة من التقدم والتطور ومازالت في سعيها وركبها ، وفي أعلى قمة من التطور ستكتشف هذه الحضارة الإسلام هذه بداية التاريخ وهذه نهايته ، لا كما قال (فرنسيس فوكوياما) في نظرية نهاية التاريخ في الفلسفة والفكر والأيديولوجية بانتصار الديمقراطية الليبرالية في الغرب بعد سقوط الماركسية والاشتراكية العلمية في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية وفي العالم .

بعد هذا التمهيد نتساءل ما هو دور العقل في الوحي ؟ .

تصديــق الوحـي

ألف : ـ لعلّ من حكمة توجيه الأنبياء والرسل لإثارة دفائن العقول عند الناس ، كما جاء في حديث عن الإمام علي عليه السلام ، هو لتصديق الوحي بالعقل ، ولأن العقل كما فطره الله سبحانه هو أقرب تصديق للوحي ، لأن العقل أصل الدين ، كما ورد في حديث شريف عن الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم (أصل ديني العقل) وهذا يعني التطابق والتكامل التام بين العقل والوحي .

والعقل حين يكون له مدخلية في تصديق الوحي فلأنه مسؤول عن تمييز الوحي الصادق عن الادعاء الزائف للوحي .

وجانب آخر أن الوحي مسؤولية والتزام ، فيه الواجبات وفيه المحرّمات فإذا لم يصدقه العقل فإن الإنسان ليس مستعداً أن يلتزم بكل مسؤوليات الوحي ، وقد يلتزم بها لفترة ولا يستمر عليها . ولهذا أوجب تصديق الوحي بالعقل لأنّ العقل حجة ملازمة على الإنسان .

و(إن التطابق والتكامل الذين يجدهما القلب الواعي بين القيم العقلية التي يجدها في داخله ويشهد صدقها ، ويرى حقائقها بلا حجاب ولا ارتياب ، وبين الحقائق التي يبشر بها الرسالات ، لأهم دليل وجداني على

صدقها وصدق المبشرين بها ، والحاملين لها ، والمخلصين في الدعوة إليها)[1] .

و(العقل هو الحكم الأول والأخير في هذه القضية ، ولا مدخل هنا للاستدلال بالنقل ونصوص الوحي ، إذ كيف يستدلّ بما لم يثبت بعد ؟)[2] .

فقه الشرائع

باء : (بالتفقه في الدين والتدبّر في آيات الكتاب ، يعرف العقل البشري الأصول العامة للشرائع الإلهية ومن خلالها يتدرج نحو معرفة سائر الأحكام .

إنك حين تتدبر في آيات الكتاب لا تجد حكماً شرعياً إلاّ وقد بيّنت حكمته التي يسوقها القرآن الكريم عبر مثلٍ أو قصةٍ أو أمثولة . وتتكرر معها عادة كلمات : ﴿ من أجل ذلك ﴾ ، أو ﴿ كذلك ﴾ ، أو ﴿ لكي لا ﴾ ، أو ﴿ لا يريد الله ﴾ ، أو ما أشبه .

القرآن الحكيم كتاب حكمة كما هو كتاب شريعة ، بل قبل أن يكون كتاب شريعة . وقد قال سبحانه : ﴿ ذلك مما أوحي إليك ربك من الحكمة ﴾[3] .

وقد سمّى ربّنا كتابه الكريم بأنه تذكرة وتبصرة ونور وهدىً وضياء وشفاء وما إلى ذلك مما يتناسب وحكمة الشرائع وتفقه روحها ، وبلوغ

---

(١) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . ج ١ ، ص ٤٢ .
(٢) الخصائص العامة للإسلام . ص ٦٣ .
(٣) القرآن الكريم . الأنعام . آية ٣٩ .

مرامها وقيمها)[1] .

والعقل حين يفقه الشرائع فإنه يصل إلى مقاصدها ويقترب من روحها . فحين يصلي يفقه أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما في قوله تعالى : ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾[2] . وحين يصوم يفقه أن التقوى هي روح الصوم ، لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتقون ﴾[3] .

وهكذا في مختلف التشريعات . ومن هنا كانت ضرورة العقل في فقه الشرائع .

العقل والمناهج التطبيقية

جيم : ـ في الشريعة الإسلامية أحكام وقيم تتصف بالثبات والتطور بطريقة حكيمة وعادلة ومتوازنة . والثبات لوحظ فيه تأسيس أصل المبدأ ، والتطور لوحظ فيه شروط تطبيق ذلك المبدأ من وقت لآخر . ولهذا اختصّ الوحي بالثبات ، واختص العقل بالتطور . بشرط أن يكون جانب التطور ملتزماً ومنضبطاً بالثبات ، لا خارجاً عنه ، ولا مخلاًّ به . وقد فصلنا هذه النقطة فيما سبق .

والتطور إنما هو لتطبيق الثبات ، والعقل هو الذي يصيغ المناهج التطبيقية التي تتناسب والتطبيق الذي يعطي ثمار الثبات .

وذلك ما نكتشفه في القرآن الحكيم ، حيث أعطى اعتبار الشورى في مجتمع المؤمنين بقوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى

---

(١) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده . ج ١ ، ص ٤٤ .
(٢) القرآن الكريم ، العنكبوت ، آية ٤٥ .
(٣) القرآن الكريم ، البقرة ، آية ١٨٣ .

بينهم ﴾[1] و﴿ شاورهم في الأمر ﴾[2] لكن ما هي صيغة تطبيق الشورى هذا ما لم يحدده القرآن الكريم ! ليس لأنه أغفل عنها بل قصد ذلك لحكمة هي من موازين العقل حتى لا يقيد الفكر الإنساني بشكل معين قد يتناسب لمرحلة دون أخرى ، وفي هذا شلل للإبداع .

من هنا كانت الحكمة (في عدم تحديد شكل معين للشورى ، يلتزم به الناس في كل زمان وكل مكان فيتضرر المجتمع بهذا التقييد الأبدي ، إذا تغيرت الظروف بتغير البيئات أو الأعصار أو الأموال . فيستطيع المؤمنون في كل عصر أن ينفذوا ما أمر الله به من الشورى بالصورة التي تناسب حالهم وأوضاعهم ، وتلائم موقعهم من التطور ، دون أي قيد يلزمهم بشكل جامد)[3] .

والعقل هنا يقوم بدورين : ـ

الأول : ـ إن العقل هو الذي يقتضي هذا التطور والتجديد ، وهو الذي يدركنا به ، ويكشفه لنا .

الثاني : ـ إن العقل هو الذي يبلور لنا الصيغ العملية والمناهج التطبيقية لتطبيق القيم التي تتضمن التوازن بين الثبات والتطور . لأن العقل هو الذي يدرك حاجة كل عصر ، وهو أداة التطوير والتجديد في الاجتماع الإنساني .

العقل والتشريع

دال : ـ ذكرنا فيما سبق أن العقل أحد مصادر التشريع الإسلامي ،

---

(١) القرآن الكريم ، الشورى ، آية ٣٨ .

(٢) القرآن الكريم ، آل عمران ، آية ١٥٩ .

(٣) الخصائص العامة للإسلام . ص ٢٢٢ .

وأنه يستقل في بعض الجوانب على قاعدة الحسن والقبح العقليين ، وحددنا بعض المجالات في دور العقل في الاجتهاد والتشريع الإسلامي وعن مكانه وتطوره في التشريع الإسلامي . ولا يحتاج أن نكرر ما ذكرناه آنفاً .

وما نضيفه هو (اعتراف القرآن والسنة بحجية العقل في مجالات خاصة ، مما يرجع إليه القضاء فيها ، ولا يكون هو أجنبياً بالنسبة إليها ، وذلك كما في باب الملازمات . وليس المراد من حجيته ، أنه يطلق سراحه في مجال التعبديات التي لا طريق إليها إلاّ بالوحي ، فإنه لا صلاحية له في ذاك المجال .

وأما الملازمات التي تعدّ من الأحكام العقلية القطعية ، وهي مرادهم من قولهم بأن ما حكم به العقل حكم به الشرع ، فأمثلتها : ـ

أ ـ الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته .

ب ـ الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده .

ج ـ الملازمة بين عدم جواز اجتماع الأمر والنهي ، وبطلان العبادة .

د ـ الملازمة بين النهي عن العبادة والمعاملة ، وفسادهما .

هـ ـ الملازمة بين المنطوق والمفهوم في القضايا الشرطية ، أو الوضعية ، أو المغياة بغاية .

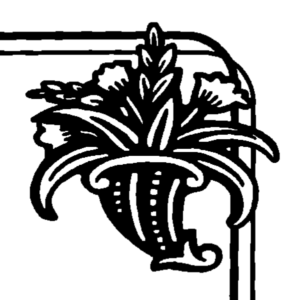
ونظير ذلك ما يستقل به العقل من أحكام عقلية تلازم أحكاماً شرعية ، كاستقلالية بقبح العقاب بلا بيان ، الملازم لعدم ثبوت الحرمة والوجوب إلاّ بالبيان . واستقلاله بلزوم الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي في الشبهات التحريمية ، ولزوم الموافقة القطعية في الشبهات الوجوبية ، واستقلاله بإجزاء إطاعة الأوامر الاضطرارية أو الأوامر الظاهرية ، وغير ذلك .

ولعلّ الكل يرجع إلى مبدءٍ واحد ، وهو استقلاله بالتحسين والتقبيح الذاتيين ، وهذا هو المنتج لهذه الملازمات والأحكام .

وقد فتح هذا الاعتراف ، للإسلام ، باب البقاء والخلود ، وغدا التشريع الإسلامي في ضوئه ذا سعة وشمول لكثير من الموضوعات المستجدة أو غيرها مما لم يذكر حكمه في الكتاب والسنّة)[1] .

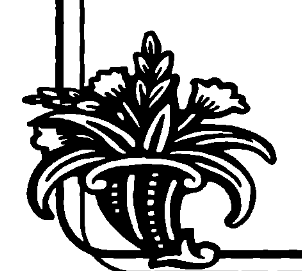
---

(١) الإلهيات . ج ٢ ، ص ٤٩٨ .



الفصل الثالث

نحو منهجية علمية إسلامية في أسلمة العلوم الاجتماعية



محتويات الفصل الثالث

الثقافة الإسلامية والعلوم الإجتماعية

من أهم أولويات الإجتهاد والتجديد في نظام المعرفة الإسلامية ، والمنهجية العلمية الإسلامية ، التجديد في مجالات العلوم الإجتماعية والإنسانية . . التي لا نجد لها تأسيساً إسلامياً أصيلاً ومعاصراً ، عميقاً وعلمياً في المنهجية العلمية الإسلامية . . المنهجية التي لا تتكامل إلا بتأصيل هذه العلوم . . ومن غير هذا التأصيل فالضعف يظهر واضحاً في نظام المعرفة الإسلامية على مستوى النظرية والتطبيق . .

من جهة أخرى لقد تأخرنا كثيراً في إنجاز هذا العمل ، وظهرت مضاعفات هذا التأخير في التجارب التي كان فيها تنزيل القوانين والقيم على الواقع العملي . .

والحقيقة أن الثقافة الإسلامية هي ثقافة العلوم الإجتماعية والإنسانية لأن فلسفتها هي فلسفة الإنسان والمجتمع والحضارة . . مع ذلك فإن أعمق نقص في الثقافة عند الإسلاميين هو النقص في العلوم الإجتماعية الذي سبب إرباكاً وخللاً في النظام المنهجي والبنية العلمية الإسلامية . .

ولتحديد هذه العلاقة بصورة أوضح نقول : ـ

١ ـ ان العلوم الإجتماعية هي جزء من كلية الثقافة الإسلامية ، التي يتداخل ويتفاعل فيها مختلف أقسام المعارف والعلوم ، على قاعدة وحدة العلم وتوحيديته للرب والخالق سبحانه وتعالى . .

ووحدة العلم لا يعني انعدام المنهجية التي تأخذ في الاعتبار قسمات كل علم وخصوصياته ومكوناته المعرفية ، وتلغي ما بين العلوم من حدود نسبية ، وإنما وحدة العلم يعني وحدة المنهجية الكلية العامة العليا التي تستوعب العلوم كافة ، في إطار فلسفة كلية واحدة تنتهي عند فلسفة التوحيد ، لأن الله سبحانه وتعالى هو الذي أعطى الإنسان العلم وزوّده بمصادر المعرفة وألهمه العقل حيث قال في كتابه الكريم **﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلّكم تشكرون ﴾**[1] .

فوحدة العلم إذن هي وحدة الفلسفة ووحدة المنهجية حيث أن العلوم تتأثر ببعضها وتتداخل وتتفاعل فيما بينها حتى ما بين العلوم الإجتماعية والعلوم الطبيعية مع ما بينها من فروقات أساسية وجوهرية . .

مع هذه الوحدة المنهجية الكلية العامة إلا أن كل علم من العلوم له منهجيته الخاصة في بلورة وصياغة وتنظيم معارف ومفاهيم كل علم . .

٢ ـ ان الثقافة الإسلامية تمثل مكونات الهوية الفلسفية والحضارية للعلوم الإجتماعية . . فإذا كانت العلوم الطبيعية والتطبيقية تعرف الحياد وعدم الإنحياز والموضوعية والتجريد ، ويكون ذلك شرطاً علمياً ضرورياً لها ، فإن العلوم الاجتماعية والإنسانية ليست كذلك ، فلا بد أن ترتبط

---

(١) سورة النحل، الآية. ٧٨.

بفلسفة وهوية وثقافة .

٣ ـ ان الثقافة الإسلامية هي منهج التأصيل للعلوم الاجتماعية التي نتطلع إليها ، لتأسيس هذه العلوم على هوية إسلامية تقترب وتمتزج بروح الإجتماع الإسلامي ، بعد أن وصلت إلينا هذه العلوم وهي تحمل هوية الثقافة الأوروبية . .

هذا في جانب الثقافة الإسلامية ، أما في جانب العلوم الإجتماعية :

١ ـ ان العلوم الإجتماعية من المكونات الحضارية للثقافة الإسلامية فمن خلال هذه العلوم يتبلور في هذه الثقافة تصور وفكرة في الإجتماع والإقتصاد والسياسة والتربية والإعلام . . من هنا فإن حاجة الثقافة الإسلامية إلى العلوم الإجتماعية هي حاجة حضارية . .

٢ ـ ان الثقافة الإسلامية تكتسب الكثير من عناصر النهوض والتغيير والإصلاح الاجتماعي من تلك العلوم الإجتماعية ، على صعيد الهدم وعلى صعيد البناء فهذه العلوم هي التي تصوغ بناء المجتمع وتنظّم شؤونه وتخطط لعمليات النمو والتنمية داخل المجتمع . كما أن أهمية هذه العلوم تنشأ (عن أهمية أن نفهم المجتمع ـ الأمّة ـ على أفضل نحو ممكن بهدف تحسين إدارته . ومضمون هذا التحسين ينعكس في زيادة درجة التوازن والرضا التي يشعر بها أفراد المجتمع ـ الأمّة ـ ، وفي تكامل العلاقات داخل هذا المركب)[1] .

٣ ـ إن العلوم الإجتماعية تكسب الثقافة الإسلامية قدرة حيوية في ميادين التطبيق ، وبصورة منهجية ذات برمجة علمية ، لما تحتويه العلوم

---

(١) نحو فكر عربي جديد. عادل حسين، القاهرة، دار المستقبل العربي ١٩٨٥ م، ص ١٣ .

الاجتماعية على مناهج علمية في المسح والإستقراء والإستبيان والإحصاء وما أشبه . . وهذا ما تحتاجه الثقافة الإسلامية لكي تتجاوز إشكاليات العفوية وعدم التخطيط وتتصف بالدقة العلمية في تقدير الظروف والمرونة معها ، والعلمية في معالجة المشاكل والعقبات . .

مع هذه الضرورات والآفاق وغيرها ، إلا أن الذي نراه في الساحة الثقافية الإسلامية ومنذ زمن بعيد هو الضعف والنقص الكبير في ميادين العلوم الإجتماعية ، وإلى هذا الوقت لا زال الوعي والاهتمام بهذه العلوم محدوداً جداً ، مع ما نشهده من تحولات كبرى في الثقافات والعلوم ، وتطورات نوعية في حركة الأفكار والمفاهيم ، إلى جانب ذلك متغيرات متعاظمة في الواقع الإسلامي والعالمي ، وكل ذلك ليس بعيداً عن حركية الفكر الإسلامي الذي كان بحاجة إلى أن يجدد في إهتماماته ومساراته وأن يولي أهمية مميزة بالعلوم الاجتماعية باعتبارها منطقة الفراغ والنقص . . والإهتمامات الموجودة بأسلمة العلوم الإجتماعية وإن كانت أفضل حالاً من السابق إلا أنها ليست في مستوى الطموح ، ولا زالت في أطوارها البدائية ولم تحقق لحد الآن إنجازاً متقدماً . .

ـ نقد محاولات أسلمة العلوم الإجتماعية

المحاولات التي حصلت في هذا الإتجاه مع تقديرنا لها وتأكيدنا لأهميتها إلا أن عليها بعض الملاحظات في الإجمال :

١ ـ أن هذه المحاولات لا زالت تبحث في العموم ولم تتجاوزه إلى التفصيل ، وإذا كانت بدايات كل علم تبدأ من العموم باعتباره مقدمة منهجية ضرورية للتفاصيل ، إلا أن العلوم لا تتبلور ولا تنضج ولا تتكامل إلا بالتفاصيل منسجمة في أطرها العامة . . وقد مضى زمن طويل والبحث في

أسلمة العلوم الاجتماعية لا زال في بداياته لم يتجاوز العموميات . . ولا أدل على ذلك ما حصل من تباين في وجهات النظر خلال ندوة « التوجيه الإسلامي للعلوم »[١] حول التسمية الإصطلاحية لعلم الاجتماع الإسلامي حيث أشار أحد الباحثين بقوله (مهما كان الخلاف حول تسمية العلم الجديد بأنه علم اجتماع إسلامي ، أو علم اجتماع قرآني ، أو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية ، أو المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع ، أو غيرها ، فإن الواقع يؤكد الحاجة الماسة إلى لون جديد من علم الإجتماع يختص بدراسة المجتمعات الإسلامية ، ولا يجب أن تصرفنا الأسماء عن جوهر القضية الإنسانية وهي دراسات إجتماعية لأوضاع المجتمعات الإسلامية من ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة)[٢] .

فلا زلنا إلى هذا الوقت ونحن نعالج تسميات هذه العلوم . . والخطوة التي نترقبها هو أن تخطو هذه المحاولات البحثية نحو التفاصيل الجوهرية . .

٢ ـ أن أكثر المحاولات تفتقد العمق العلمي والنقد المعرفي ، وهذا ما يجعل معدلات النمو والتقدم في هذه الدراسات محدوداً ، ولا تستقطب الاهتمام بدرجات كبيرة . . وما يكرس هذا الضعف القلة الكمية في هذه الدراسات . . وعلى رأي الخبير في العلوم الاجتماعية ومن الداعين لأسلمة هذه العلوم المرحوم « إسماعيل الفاروقي »[٣] (أنه لا يوجد إلا القليلون

---

(١) انعقدت هذه الندوة في القاهرة في الفترة ما بين «٢٤ ـ ٢٨ اكتوبر ١٩٩٢ م» نظمتها رابطة الجامعات الإسلامية بالتعاون مع جامعة الأزهر، وشارك فيها أكثر من مائة باحث من مختلف الدول الاسلامية. . وسوف نأتي على ذكر هذه الندوة لاحقاً لأهمية ما جاء فيها من أفكار وتوصيات. .

(٢) منبر الحوار (لبنان) السنة الثامنة، العدد ٢٧، شتاء ١٩٩٣ م، ص ١٤١ .

(٣) أستاذ بجامعة تمبل فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وكان رئيساً لرابطة علماء=

ممن يشاركون في الرؤية الخاصة بإضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية التي لم تصل بعد إلى الدرجة التي تتيح إدراكها على جميع المستويات)[1] هذا الكلام وإن كان يرجع إلى سنة ١٩٧٧ م مع انعقاد المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي في مكّة المكرمة حيث قدم فيه الدكتور « الفاروقي » ورقة بحث حول « صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية » إلا أن مصداقيته لا زالت سارية إلى هذا الوقت . .

٣ ـ ضعف الإنفتاح على الإستيعاب المعرفي والنقدي للعلوم الإجتماعية والإنسانية السائدة للإستفادة من ما هو صالح فيها ، ونقد ما هو خاطىء وسقيم . . وبالتأكيد فإن هذه العلوم تحتوي على أفكار إيجابية مفيدة وليس كل ما فيها باطلاً وضلالة . . من هنا كانت الضرورة في النظر لهذه العلوم بالعقل النقدي لتمحيصها وبسترتها . . فالمحاولات الناضجة والعميقة التي نتطلع إليها ونترقبها هي التي تتصف بالاستيعاب المعرفي والنقدي للعلوم الإجتماعية ، لأن نقد هذه العلوم معرفياً هو جزء من مشروع تأسيس العلوم الإجتماعية ذات الصفة والهوية الإسلامية .

٤ ـ ان المحاولات السابقة مع أهميتها في اعتبارها شعلة على هذا الطريق ، إلا أنها كانت مبتورة لفرديتها فلم تكن مبرمجة بنمط إجتماعي ، ولم تكن في إطار مؤسساتي . . في حين أن مهمة معرفية بهذا التطلع كانت

= الاجتماع المسلمين، ومن المؤسسين للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان من المتحمسين لمهمة أسلمة العلوم الاجتماعية ومستوعباً للعلوم الاجتماعية الغربية استشهد في ظروف غامضة ومفاجئة.

(١) المسلم المعاصر (الكويت) العدد العشرون، اكتوبر ١٩٧٩ م، ص ٤٠.

حاجة إلى جهود متناسقة متواصلة توفر لها أجواء الحوار والنقد والتفاكر والتدارس والبحث الجماعي المشترك . . وهذا الذي نطالب به في هذا الوقت . .

نقد العلوم الإجتماعية الغربية

(منذ أن قال « سقراط » كلمته المشهورة « إعرف نفسك » أصبح التفكير في الإنسان من المهام التي يوجه إليها الفيلسوف عنايته على الدوام . ولكن ، بازدياد شعور العلم باستقلاله وبإمكانياته ، نمت فكرة وضع علوم إنسانية موازية لعلوم الطبيعة ، تشترك معها في الروح على الأقل ، إن لم يكن في المنهج . وكثيراً ما كانت هذه العلوم تسمى بـ « العلوم الأخلاقية » morales ـ حيث يقصد بالأخلاقي ، العقلي في مقابل المادي . ولكن التسمية المفضلة اليوم هي « العلوم الإنسانية » . كما كان من الممكن أن يطلق عليها اسم « الانثروبولوجيا » و « علم الإنسان » لولا أن هذا اللفظ قد استحوذ عليه مبحث خاص يهتم قبل كل شيء بمعالجة التركيب المادي للإنسان ، وبمشكلة الأجناس بوجه خاص ، وإن كانت هذه المشكلة الأخيرة لم تعد من المشكلات التي لها أهميتها في الوقت الحاضر)[1] .

---

(١) المنطق وفلسفة العلوم. بول مولي، ترجمة : د. فؤاد زكريا، ص ٢٢٧ .

لا نريد أن نبحث في تاريخبة نشوء وتأسيس العلوم الاجتماعية في الغرب فهذا بحاجة إلى بحوث تفصيلية مستقلة (فمنذ أن ظهرت هذه العلوم ، خلال القرن الماضي ، بمظهر العلوم المستقلة عن كل تأمل فلسفي ، نتيجة لضرورات اقتصادية وإجتماعية وثقافية ملحة أملتها التحولات والتغيرات التي لحقت مرتكزات النظام المعرفي للثقافة الغربية ، وهي تحاول فهم الإنسان ودراسته فيما يملكه من طاقات وقدرات قوامها « التفكير والعمل والإنتاج » . إلا أن ظهورها بهذا الشكل لم يمر بدون تساؤلات ومضايقات ابستيمولوجية ، بل أحدث هزّات قوية في كيان الثقافة الغربية ، أعقبتها استفسارات ضخمة حول الواقع العلمي المنوط بهذا المولود الجديد ، حيث ذهب البعض إلى تبنيها واحتضانها ، واتجه البعض الآخر إلى رفضها والتشكيك في قيمتها العلمية)[1] (إلى حد إنكار إمكان قيام العلوم الإنسانية ، فهل يمكن أن يكون الإنسان موضوعاً للعلم ، إذا كان في الوقت نفسه صانع العلم ؟ وهل نستطيع أن نرجع الإنسان إلى مجرد شيء من الأشياء ، دون أن نبخسه حقّه تماماً ؟ إن المعرفة الصحيحة للإنسان قد تنتمي إلى مجال الأدب أو التفكير الفلسفي ، وقد تتبدى في الحياة العلمية)[2] . وهذا يكشف عن صراع بين مدرستين في المعرفة الغربية بين مدرسة العلوم الإجتماعية ومدرسة العلوم الطبيعية وسوف نأتي على ذكره لاحقاً . .

أمّا خصائص الإطار الابستيمولوجي الغربي للعلوم الإجتماعية والإنسانية ، فأكاد أتفق مع الأستاذ « علي سيف النصر » الباحث في علم

---

(١) الوحدة (المغرب) السنة الخامسة، العدد (٥٠)، نوفمبر ١٩٨٨ م، «معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي» «أحرشا والغالي» ص ١٩ .
(٢) المنطق وفلسفة العلوم. ص ٢٣٠ .

الاجتماع حتى أوشكت أن أكون ناقلاً لرأيه الذي أتفق معه فيه[1] .

فخصائص هذا الإطار النظري الذي حكم نشأة وتطور هذه العلوم :

١ ـ الدنيوية . أي القطع مع الغيب واعتبار المعرفة والعلم والحق محصوراً في الوجود المادي . ولا تعني الدنيوية بالضرورة الكفر بالدين أو الإلحاد ، بل قد تعترف له بنوع من الوجود ولكنها تحصره في النطاق الشخصي للفرد ، ولا تقبل بأي دور للدين في ما يتعلق بتصريف شؤون المجتمع وخاصة السياسية منها .

٢ ـ تأليه العقل أو العقلانية المفرطة ، وعدم الإستعانة بأي أدوات ومصادر معرفية غير العقل .

و (إن العقل يستطيع حل جميع المشكلات ، وأن المشكلات الوحيدة الواقعية هي تلك التي في وسع العلم أن يحلها ، وهذه هي خاصية العقلانية الكبرى ، عقلانية « سبينوزا » أو « هيجل » ، التي يحل العقل ، بالنسبة لها ، مشكلة النهايات ـ أو خاصية العقلانية الصغيرة ـ عقلانية وضعية « أوغست كونت » التي يحل العقل ، بالنسبة لها ، مشكلة الوسائل ، والتي تكون كل مشكلة غير هذه المشكلة بالنسبة لها هي لاهوتية أو ميتافيزيقية ، وإذاً فهي مشكلة باطلة)[2] .

٣ ـ البرغماتية المطلقة . أي انفصال الأخلاق عن مجالات استخدام العلوم وتطبيقاتها وعدم التقيد بالمعايير الأخلاقية عند تحديد مجالات تطبيق العلوم وهذا ما جعل الغرب يوظف بسرعة مذهلة مختلف الكشوفات المتحققة في حقول العلوم الطبيعية والإنسانية الأمر الذي ترك أثره على

---

(١) انظر «المستقبل العربي» (لبنان) السنة السادسة عشرة العدد ١٧٠، ٤/٣/١٩٩٣ م، «الصحوة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية» «علي سيف النصر».

(٢) من أجل حوار بين الحضارات. روجيه غارودي، ترجمة د. ذوقان قرقوط، ص ٣٨.

(ولقد ساد الاعتقاد في الستينات أن المجتمعات الصغيرة مثل الأسكيمو لا تستطيع التحكّم بشكل فعّال في محيطها الطبيعي ، وأن المجتمعات الكبيرة والبلدان المتطورة تستطيع بفضل تركيبتها الإجتماعية والإقتصادية والصناعية القيام بذلك بكل نجاح . إلا أن هذه الفكرة بدأت تتبدد ، وأصبح الجميع يشتكي من الأضرار التي يلحقها التعمير والإسكان بالمجالات الطبيعية . . مما دفع بالعديد من الخبراء إلى إعطاء تقييم الأخطار المحتملة وطرق تجنّبها الحافز وراء نشأة ما يعرف باسم « السندنيقا » أو « علم الأخطار » . ومعنى هذا أن الخبراء أصبحوا يعملون انطلاقاً من تصور ما قد يترتب على ابتكار ما أو صناعة معيّنة من أخطار ، ويحاولون إيجاد الوسائل الكفيلة بتجنّبها قبل حدوثها .

هذه المخاوف ومحاولة فهم الأخطار وتجنّبها هي العناصر التي يقوم عليها كتاب (دنيس ديكلو) « الإنسان في مواجهة مخاطر التكنولوجيا » ، والكاتب عضو في معهد دراسة المجتمعات والمخاطر العلمية والتكنولوجية التابع للمركز القومي للبحث العلمي الفرنسي . وقد ركز اهتمامه منذ ما يزيد عن عشر سنوات على تأثير التطور الاجتماعي والإقتصادي والصناعي على البيئة »[١] .

٤ ـ المركزية الغربية وعقدة الإستعلاء عن بقية الأجناس والشعوب . وهذا ما (نراه مبثوثاً في سائر أنحاء الفكر العلمي الاجتماعي الغربي . في دراسات التاريخ العام كانت تلوي الحقائق ليّا خدمة للنتيجة التي تقول صراحة أو ضمناً « صدفة أو لأسباب أثنية أو إنثروبولوجية » ان مسيرة التقدم

---

(١) انظر مراجعة حول الكتاب في «المجلة» (لندن) العدد ٦٢٢ ، ٨ يناير ١٩٩٢ م، ص ٤٥ .

هي رسالة الغرب التاريخية . نجد هذا في دراسات التاريخ العام وما نشأ عليه من نظريات وفلسفات ، وما تفرّع عنها مثلاً في أعمال المستشرقين ، أو في تاريخ الفلسفة أو تاريخ العلوم ، فطوال القرنين الأخيرين كانت المقولة الدائمة أن العلم الكلاسيكي أوروبي أساساً ، وأن أصوله ترجع مباشرة إلى الفلسفة والعلوم الإغريقية . وقد يحدث اعتراف ببعض الإنجاز الفلسفي أو بقيام علوم عملية معينة في هذه الحضارة أو تلك ، ولكن يظل هذا الاعتراف في إطار أنها مجرد إسهامات ثانوية تستمد قيمتها من انضمامها إلى الترسانة الأم ، والعلوم الإجتماعية كافة تدرس المجتمع الغربي الحديث في ارتباط مع هذا المنظور التاريخي)[١] .

يضاف إلى هذه الملامح النقدية لخصائص الإطار المعرفي للعلوم الإجتماعية والإنسانية الغربية ، جوانب أخرى أساسية في نقد النظريات الاجتماعية الغربية .

أولاً ـ العلوم الإجتماعية هي أوروبية وليست عالمية . .

ان العلوم الإجتماعية والإنسانية في صورتها الراهنة إنما نشأت في أوروبا وفي سياق التاريخ الأوروبي ولحاجات المجتمع الأوروبي وما شهده هذا المجتمع في القرون الأخيرة من متغيرات نوعية شاملة ثقافية واقتصادية وإجتماعية وسياسية وتربوية واستراتيجية .

فأوروبا هي الإطار الزمني والعمق التاريخي لهذه العلوم ، والثقافة والفلسفة الأوروبية هي المكون المعرفي لهوية هذه العلوم . . فلا يصح إطلاق الصفة العالمية جزافاً لهذه العلوم ، خصوصاً وأن المجتمعات البشرية وبالذات المجتمعات الإسلامية تكاد تختلف جذرياً في التاريخ

---

(١) نحو فكر عربي جديد: ص ٢٢.

والثقافة والإجتماع . .

ونقاد النظريات الإجتماعية الغربية يتّفقون على هذا الرأي ، وفي هذا الصدد يقول الدكتور « إسماعيل الفاروقي » (ان الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي ، والتحليلات الإجتماعية للمجتمع الغربي التي يقوم بها العلماء الغربيون تتّسم بالضرورة بالصفة « الغربية » ، وليس من الممكن أن تكون نماذج تحتذى لتطبيق دراسات على المسلمين أو مجتمعاتهم)[1] .

أما الأستاذ « عادل حسين » الذي يمتاز بجرأةٍ علميةٍ في نقد النظريات الاجتماعية الغربية فيقول : (ان مشروعية الإدّعاء بقيام علوم اجتماعية ، ومشروعية الزعم بأن هذه العلوم تركيز قريب من الموضوعية لمجمل معارفنا الإجتماعية ، ومشروعية المطالبة بالتالي باعتراف عالمي بمصداقية وعلمية النتائج التي توصّلت إليها هذه العلوم . . مشروعية هذا الزعم وهذه المطالبة تتطلب « ضمن ما تتطلب » استناداً إلى قاعدة كافية من المعلومات عن سائر المجتمعات البشرية وبعمق تاريخها الطويل . وواقع الحال أن ما يسمى الآن « العلوم الإجتماعية » لا يستند إلا على معرفة أهل الغرب عن مجتمعاتهم في العصر الحديث ، أي أن بقعة الضوء تركّزت على شريحة رقيقة من التاريخ وعلى مساحة محدودة من الأرض ، وصيغت الأبنية النظرية كافة وفقاً للأسئلة المطروحة في هذا النطاق المحدود . . وأن البناء النظري الغربي لم يكن ممكناً أن يمثل علماً مقبولاً عالمياً ، وكان لا بد من أن يولد قاصراً مشوّهاً « إذا أريد تطبيقه على مجتمعات الأرض كلها » مهما كانت الكفاءة الفكرية لصانعيه)[2] .

---

(١) المسلم المعاصر. مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢) نحو فكر عربي جديد. ص ١٧ ـ ١٨.

والفرضية التي حاول البعض بناء مقاييس الموضوعية والعلمية والعالمية عليها هي التي تقول : (إن الطبيعة الإنسانية واحدة ، كما هو الحال بالنسبة إلى طبيعة الظواهر المادية الواحدة ، ومن ثم ، هنالك نموذج عالمي رئيسي معين هو المعيار الأساسي ، وهنالك نماذج أخرى مختلفة بسبب تخلّفها التاريخي ، إلا أنها تتجه حتماً نحو تبنّي هذا النموذج . أما الأنثروبولوجيا « علم الإنسان » التي حول الأميركيون تسميتها الأنثروبولوجيا الثقافية ، باعتبار أن الثقافة تختلف من مجتمع إلى آخر فقد كانت تعني أساساً دراسة المجتمعات الأخرى ، أي المجتمعات التي تختلف ثقافتها عن الثقافة الغربية السائدة . وتُدرس هذه الثقافات الأخرى بمقارنتها مع الثقافة الأم ، أي أن فهم تلك المجتمعات ودراسة تكوينها وتطورها ينطلقان من محاولة البحث عن وجود أو غياب هذه الظاهرة أو تلك من الظواهر النفسية أو الإجتماعية المعروفة في المجتمع الأم . أما إذا اختلفت قوانين التفسير واختلفت البنى المكوّنة لهذا المجتمع واختلفت شخصية الأفراد فيه ، وسلوكهم وأفكارهم ، فيوضع ذلك في مجال المقارنة والمشابهة مع المجتمع النموذج « المجتمعات الأوروبية »)[١] .

لا خلاف على أن الطبيعة الإنسانية واحدة وقد نص على ذلك القرآن الحكيم في آيات عديدة كقوله تعالى ﴿ هو الذي خلقكم من نفس واحدة ﴾[٢] وكدلالة على هذا القول اصطلح بعض الباحثين على هذه العلوم بعلوم الفطرة الإجتماعية والإنسانية ، وأكثر من هذا ما يضيفه الدكتور « عبد الحميد أبو سليمان » حيث يقول : (إن جهود إسلامية مختلف العلوم

---

(١) الإنسان (فرنسا) السنة الأولى، العدد الأول، ابريل ١٩٩٠ م، أسئلة حول علم الاجتماع الحديث، مريم أشقر، ص ٢٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٨٩.

الإجتماعية ، وحركية العلاقات الإنسانية ، وهذه العملية إنما تتم في مجال العلوم السلوكية . فإسلاميتها خطوة أولى أساسية لإسلامية العلوم الاجتماعية الأخرى كالتربية والسياسة والإقتصاد)[1] .

ونحن نعتقد أن الإسلام ومناهجه المعرفية الشاملة هو الأقرب لطبيعة الإنسان وفهم كينونة فطرته وهذا ما تؤكده آيات الذكر الحكيم فقد جاء في قوله تعالى : ﴿ فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ إلا الذي فطرني فإنه سيهدين ﴾[3] .

فدين الله جاء منسجماً متكاملاً مع فطرة وطبيعة الإنسان . . وهذا يعني أن المناهج الإسلامية هي الأصوب في معرفة الطبيعة الإنسانية واكتشاف كينونتها وتلبية حاجاتها . . بعكس المناهج والنظريات المعرفية الغربية التي نعتقد أنها جانبت الطبيعة الإنسانية وانحرفت عنها ، وهذا ما نشاهده بوضوح في الحياة النفسية والروحية والاجتماعية في المجتمعات الغربية حيث الإشهار بالمنكرات والتظاهر بما يخل بالآداب والأخلاق إلى ما هنالك من عيوب ومنكرات . .

ثانياً ـ العلوم الإجتماعية فيها نظريات معادية لنا .

اختلف جزئياً مع الأستاذ « عادل حسين » في حكمه الإطلاقي الكلي التعميمي على تصوير العلوم الاجتماعية والمدارس الغربية على أنها معادية لنا . . والذي أعتقده أن في هذه العلوم نظريات معادية لنا لا كل هذه العلوم معادية لنا ، خصوصاً وأننا نعلم أن هذه العلوم إنما تبلورت إستجابة

---

(١) أزمة العقل المسلم. د. عبد الحميد أبو سليمان، ص ١٨٨ .
(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.
(٣) سورة الزخرف، الآية: ٢٧.

لحاجات المجتمعات الأوروبية التي كانت تتطلع للنهوض والتقدم ، فهذه العلوم من الواضح أنها لم تكن معادية للبيئة الأوروبية ، وبالتالي فليس القصد من ورائها العداء لنا ، وإن لم تكن تتناسب وطبيعة مجتمعاتنا ، وعدم التناسب لا يعني العداء . . والذي حصل هو التوظيف السيّء لنظريات هذه العلوم على مجتمعاتنا ، واستحداث نظريات لأغراض معادية ، خدمة للخطة الاستعمارية في النفوذ والسيطرة والتبعية . فلم يكن (الدافع الأساسي لأهم مدارس علم الإجتماع الحديث تطوير العلم ومعرفة قوانين المجتمع ، بقدر ما كان يخضع لأهداف آنية تجارية ، وسياسية ، وعلمية ، تتمثل في مشاكل الإنتاج والشركات الكبرى ، ومشاكل الهجرة وتعايش القوميات والجنسيات المختلفة ، وظهور الأزمات الاقتصادية الشديدة ، وذيولها النفسية والاجتماعية والسياسية)[1] .

أما الأستاذ « عادل حسين » فيقول ان الأمر لم يكن مجرد اختلاف معرفي ، بل ان مجمل الظروف التي شكلت المشروع الأوروبي وأفرزت مفاهيمه وأبنيته النظرية (تعبّر بشكل أو آخر ، صراحة أو ضمناً عن مخطط السيطرة الغربية على النظام الدولي ، هذا ما تعلمناه من علم اجتماع المعرفة الذي كشف أن المدارس الغربية لا تعبر عن مضمون معرفي مختلف فحسب ، فأخطر من ذلك أنها ليست محايدة قبلنا ، إنها معادية لنا . وهذا العداء قد يصدر عن الارتباط المؤسسي المباشر بين هذه العلوم وبين الدولة ومخططاتها ، وقد يصدر عن مجرد التأثر بالمناخ الإيا.يولوجي السائد)[2] .

فخلال عشرة قرون كما يقول الدكتور « عبد الحليم هربرت » (قام

(١) الإنسان. مصدر سابق، ص ٢٢.
(٢) نحو فكر عربي جديد. ص ٢٢.

الغرب على أساس منطق نفي وتدمير الحضارات الأخرى . وكان قيام أسبانيا وهي أول قوّة غربية معاصرة تقوم في أوروبا كان قيامها حصيلة حرب دامت لأكثر من أربعة قرون ، إذ أسفرت في عام ١٤٩٢ م عن تدمير الأندلس كواحدة من أهم نقاط الإشعاع الحضاري .

وفي نفس العام ـ أيضاً ـ قامت أسبانيا بغزو القارة الأمريكية ، وخلال قرن واحد فقط لم يبقَ من مجموع (١٠٠) مليون نسمة وهم السكّان الأصليّون للقارة عند وصول الأوروبيين سوى (١٠) مليون نسمة . فالغزو قد أهلك تسعة أعشار السكّان . وتقوم أسبانيا وفرنسا وانكلترا وهولندا بعد ذلك بتنظيم تجارة العبيد للتعويض عن نقص القوى البشرية في القارة الأمريكية بعد المجازر التي أقامها الأوروبيون لسكّان القارة الأصليين من الهنود فتم شراء ونقل (١٠٠) مليون إفريقي من القارة السوداء إلى القارة الجديدة . وقد قامت هذه القوى نفسها إضافة للولايات المتحدة الأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر باستخدام الصينيين لبناء قناة بنما ، وفي نفس الوقت قامت فرنسا في بدايات القرن العشرين باستيراد العمال من البلاد الإسلامية في شمال إفريقيا للعمل في مناجم فحمها ، وترافق الاستعباد الهائل لعموم القارات مع تصميم إجرامي لتدمير بقية الحضارات)[1] .

أما ما ينقله « روجيه غارودي » ويعنونه بالحجة الإنسانية ، وهو من المواقف الدامغة حيث يقول : (يسأل السيد « كميل بيللوتان ـ Pilletan Camille ـ ما هي تلك الحضارة التي تفرض بطلقات المدفع ؟

« جول فيري » : إليكم أيها السادة القضية ، إنني لا أتردد في القول بأنها ليست سياسة ، تلك ولا هي تاريخ ، إنها ميتافيزيقا سياسية . أيها

(١) الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري. المؤلف، ص ١٣٠ .

السادة يجب أن نتكلم بصوت أعلى وأكثر صحة ! يجب أن نقولها صراحة حقيقة إن للأجناس الأرقى حقّ بإزاء الأجناس الأدنى . . « هيجان في مقاعد عديدة بأقصى اليسار » .

السيد « جول مينيو » ـ Jules Maigne ـ : أتجرؤون على أن تقولوا هذا في البلد التي أعلنت فيه حقوق الإنسان !

السيـد « دي غيـوتيـه » ـ M. de Guillautet ـ : هـذا هـو تبـريـر الاستعباد والإتجار بالعبيد .

« جول فيري » : إذا كان السيد المحترم « مينيو » على حق ، إذا كان إعـلان حقـوق الإنسـان كـان مـن أجـل سـود إفـريقيـا الإستـوائيـة إذاً بـأي حـق تذهبون لفرض التبادل والاتّجار المحرم عليهم ؟ إنهم لا يدعونكم)[١] .

والكتاب الذي ننقل منه هذا النص يحتوي على حقائق كثيرة ودامغة وذات أهمية كبيرة حول الغرب وتعامله مع الحضارات الأخرى حيث القهر والإستعباد والسيطرة ، وهو كتاب « من أجل حوار بين الحضارات » وهو مـن الكتـب القيّمـة والـذي أعتبـره وأقبلـه كمشـروع عمـل مـن أجـل حـوار بيـن الحضارات . .

فالغرب الذي يتعامل بهذا المنطق مع كل الحضارات البشرية ، فإنه يوظف نظرياته ومناهجه لهذه الأغراض والأهداف والخطط . .

ثالثاً ـ تسليط العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية .

(لكـل حضـارة مـن الحضـارات تصـوّر كـونـي للعـالـم ، أي نظـرة يفهـم وفقاً لها كل شيء ويقيّم . والتصوّر السائد في حضارة ما هو الذي يحدّد

(١) من أجل حوار بين الحضارات . روجيه غارودي، ص ٥٦ .

معالمها ، ويشكّل اللّحمة بين عناصر معارفها ، ويملي منهجيتها ، ويوجّه تربيتها . وهذا التصوُّر يشكّل إطار الاستزادة من المعرفة والمقياس الذي تقاس به . وتصوّرنا للعالم هو من الأهمية بحيث لا ندرك أن لدينا تصوراً ما إلا حين نواجه تصوّراً بديلاً ، إما بسفرنا إلى حضارة أخرى ، وإما باطّلاعنا على أخبار العصور الغابرة ، وإما حين يكون تصور حضارتنا للعالم في طور التحوّل . . والحضارة الغربية ما برحت ، منذ عصر النهضة ، تخضع لسلطان العلم التجريبي)[1] .

هذه الفلسفة التي تقوم عليها الحضارة الغربية اتّضحت حينما بلور « فرانسيس بيكون » [١٥٦١ ـ ١٦٢٦ م] نظرية العلم الحديث حين قال : (إن مهمة العلم هي تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة وذلك من خلال المعرفة بالأسباب الواقعية)[2] .

(وعلى المستوى المعرفي ، كانت سيادة أفكار التنوير تعني سيادة المفهوم الدنيوي « بكافة مدارسه » لأمور المجتمع ، وبالتالي سيادة المفهوم الدنيوي لمضمون التقدم . وفي ظل هذه السيادة إحتل العلم الطبيعي التجريبي مكانة مبالغاً فيها . وشيئاً فشيئاً تضاءلت الفلسفة « بعد أن تمثّلت الدنيوية بدورها » وتخلّت عن مقامها العالي الموجّه لتحتله العلوم الطبيعية)[3] .

هذه الفلسفة نقلت أوروبا تاريخياً إلى ما يعرف بالعصر الحديث ، ومعرفياً إلى ما يعرف بالعلم الحديث الذي جعل أوروبا في روح جديدة . .

---

(١) العلم في منظوره الجديد: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، ترجمة كمال خلايلي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه. ص ١٥٨ .

(٣) نحو فكر عربي جديد. ص ١٣ .

ومنذ ذلك الوقت والمحاولات المعرفية والجهود العلمية تنصب وتتركز بمعدلات كبيرة لا تقاس نحو العلوم الطبيعية التي احتكرت صفة العلم وشروط البحث العلمي في نظر أصحاب هذه المدرسة ، مقابل سلب صفة العلم عن كل المعارف التي لا تنطبق عليها الخصائص والشروط التي تنطبق على العلوم الطبيعية من التجزيء والاختبار والتكرار والحياد ، والمقصود من ذلك سلب صفة العلم عن العلوم الاجتماعية ، وبقصد أو بغير قصد تم إضعاف هذه العلوم وجعلها في درجة أدنى من العلوم الطبيعية . . والخطوة التي لاقت الإعتراض الواسع والكبير هو محاولة إلحاق العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية تحت مبرر إدخال العناصر العلمية وشروط البحث العلمي على العلوم الإجتماعية لكي تكون نتائجها تقبل القياس الرياضي والتحويل الكمّي والتعميم في إطار من الموضوعية والعلمية والعالمية . . وكان من المؤكد أن تنتهي هذه المحاولات إلى غير النتيجة المرجوّة منها لأسباب موضوعية علمية من الصعب القفز عليها وإهمالها . .

والمحصلة أن العلوم الطبيعية تقدمت وتجاوزت في تقدمها العلوم الإجتماعية ، ورصدت لها ميزانيات كبيرة وإمكانيات هائلة وفرص حيوية هامة ، بشكل لا يقاس والإهتمام الموجّه للعلوم الاجتماعية ، خصوصاً بعد أن دخلت العلوم الطبيعية في التطور التكنولوجي والصناعي والإلكتروني وحتى الاقتصادي ، وبدأ يقاس تقدم الدول تقنياً وصناعياً من خلال علوم الفيزياء والرياضيات . . كل ذلك كان على حساب الاهتمام بالعلوم الاجتماعية إلى درجة تبسيط هذه العلوم بشكل ساذج كالفكرة (القائلة بأننا نعرف اليوم كل ما نحتاج إلى معرفته حول المشكلات الإجتماعية)[1] .

---

(١) هل ينقذنا العلم؟. جورج أ. لندبرغ، بيروت. دار اليقظة العربية، ترجمة: د. أمين أحمد الشريف، ص ١٧.

وهذه الفكرة كما يقول عالم الاجتماع الأمريكي « جورج أ. لندبرغ » من أسباب قلّة الإهتمام بتقدم العلوم الإجتماعية[١] . فلا حاجة إذن لرصد ميزانيات وإمكانيات وإجراء بحوث لتطوير هذه العلوم ما دمنا عرفنا ما نحتاجه منها . .

ومن جراء هذه الأفكار حصل نزاع بين أتباع المدرستين حيث (كان اعتقاد أصحاب العلوم الطبيعية أو بعضهم بأن العلوم الإنسانية والإجتماعية تقع في نطاق الأدب وهي ثقافة عامة وليست علوماً . واعتقاد أصحاب العلوم الإنسانية والاجتماعية أو بعضهم بأن العلوم الطبيعية تتعامل مع المادة وليس مع الإنسان ، ولم تصل إلى ما وصلت لولا تطوّر العلوم الإنسانية)[٢] .

وقد ظهر في الغرب تيار من العلماء والخبراء ممن يحذرون من العواقب الخطيرة المتوقعة وغير المتوقعة ، حاضراً ومستقبلاً من الآثار غير المدروسة لاستخدامات التكنولوجيا بلا حدود ، والتقنيات الحيوية بلا ضوابط أخلاقية ، والتطور غير المحسوب في الصناعات ، والتقدم المذهل في أدوات الحرب والدمار الأمر الذي يهدد مستقبل البشرية ويضعها على حافة الانهيار والفناء ، ويسبق كل ذلك تخريب يصعب السيطرة عليه في البيئة والطبيعة ، وانهيار في الأخلاق الاجتماعية ، وحروب لا تنقطع تزهق مئات وألوف الأرواح عبر منتجات الحضارة الغربية المعاصرة .

وممن يمثلون هذا التيار الدكتور « رينيه دوبو » حامل جائزة نوبل في العلوم ١٩٧٦ م وقد عبّر عن رأيه في كتابه « So Human an Animal »

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٣ .

(٢) عالم الفكر (الكويت) المجلد العشرون، العدد الرابع، ١٩٩٠ م ملف «العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية» ص ٨.

وتعريبه التقريبي « يا لإنسانية هذا الحيوان ! » وقد وصف هذا الكتاب في وقته بهجوم مدمر على المجتمعات الصناعية الاستهلاكية الحديثة ، واعتقادها المحزن بأن السبيل الوحيد للسعادة والغنى الحقيقي مرصوفة بسلسلة من التركيبات الاقتصادية والتقنية » . طبع هذا الكتاب للمرة الأولى في إنكلترا عام ١٩٧٠ م . وصدرت ترجمته العربية بعنوان « إنسانية الإنسان ، نقد علمي للحضارة المادية » تعريب الدكتور « نبيل صبحي الطويل » صدر في طبعته الأولى ١٩٧٩ م .

ومن هؤلاء أيضاً ـ « جورج أ . لندبرغ » الذي انتقد بشدة الاهتمام الكلي بالعلوم الطبيعية وصرف النظر عن العلوم الإجتماعية ، واعتبر ذلك مصدر خطر ينذر بالحضارة المعاصرة وإن رفع هذا الخطر بالعودة إلى العلوم الإجتماعية وتطويرها بالشكل الذي يعطيها مركزيتها في الحياة المعاصرة . وقد عبّر عن هذا الرأي في كتابه « هل ينقذنا العلم ؟ » وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها المؤلف في ربيع عام ١٩٤٥ م في جامعة واشنطن .

أما الدكتور « الكسيس كاريل » الحائز على جائزة نوبل في الطب لعام ١٩١٢ م ، فيعتقد أن مع كل هذا التقدم العلمي الدقيق في المجالات المختلفة إلا أن الإنسان في جوهره لا زال مجهولاً . كما يقول في كتابه « الإنسان ذلك المجهول » الكتاب الذي رافقته حين صدوره شهرة واسعة في الغرب . وصدرت ترجمته العربية في عام ١٩٧٤ م ، تعريب « شفيق أسعد فريد » والقائمة طويلة لمن يمثلون هذا التيار لا يسعنا حصرهم ، فهناك صاحب كتاب « سقوط التكنولوجيا »[1] « فريد ريش جيورج يونيغر » وصاحب كتاب « الإنسان بين الجوهر

(١) انظر الترجمة العربية ترجمة: سامي الكعكي، بيروت: دار الكندي ١٩٧٩ م.

والمظهر»[١] «إريك فروم» وغيرهم وبين وقت وآخر تتعالى أصوات جديدة.

رابعاً: أزمة العلوم الإجتماعية في الغرب.

منذ فترة والعلوم الإجتماعية في الغرب تتعرّض لنقد شديد من الخبراء والمختصين بهذه العلوم. وجوهر النقد أن هذه العلوم باتت مشلولة غير قادرة على تطوير المجتمع الأوروبي وفهم مشاكله بعمق ووضع حلول ناجعة لها، فهي مصابة بالعجز بنظر هؤلاء، في الوقت الذي تزداد الحاجة بإلحاح لهذه العلوم لوقف طغيان الروح المادية والتفكك الأسري والروابط الاجتماعية، وتفشّي حالات القلق والإضطراب وعدم الاستقرار النفسي وتعويض ذلك بطرق مدمرة بالإدمان على المخدرات والانتحار إلى غير ذلك مما تطالعنا به يومياً الصحف والإذاعات وأهم من ذلك ما تكشف عنه التقارير والدراسات الوصفية والميدانية وبشكل دوري مستمر.

ومن زاوية أخرى (أن العلوم الإجتماعية الغربية كانت تطرح نظرياتها في القرن التاسع عشر بثقة في النفس تزيد كثيراً عما يبدو عليها اليوم، بل نلحظ أنها تعاني أزمة تتزايد في العقود الأخيرة، فتوقف الإبداع أو كاد، ويتركّز الجهد على إقرار ما سبق وإعادة تحليل وتركيب الإنجازات النظرية القديمة)[٢].

ومع أن «جورج أ. لندبرغ» داعياً للعلوم الاجتماعية، إلا أن هذه الدعوة لا تمنعه من نقد هذه العلوم حيث يقول: (ان كثيراً مما نعلمه اليوم، في حقل العلوم الإجتماعية، هو عديم الفائدة، بل وأكثر من ذلك، لأنه عبارة عن ترديد لأخطاء الأجيال السالفة وإعادة لما فيها من

---

(١) انظر الترجمة العربية: ترجمة سعد الزهراني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، كتاب عالم المعرفة ١٤٠ ـ ١٩٨٩ م.

(٢) نحو فكر عربي جديد: ص ١٤.

أهواء وأفكار . وما لم يجر تفحّص المعارف وتدارك النقص فيها باستمرار عن طريق البحث العلمي ، فإن التعليم قد يصبح عائقاً في سبيل التقدم الاجتماعي ، بدلاً من أن يكون معواناً على ذلك)[1] .

(وهذه الأزمة تنحصر إلى حد كبير في قصور النظريات الاجتماعية الغربية التي انطلقت أساساً من خلال فترة ما قبل الستّينات على مواكبة واقع وأحداث السبعينات والثمانينات ، وعدم قدرتها على تقديم تفسيرات مقنعة لكثير من مشكلات الإنسان المعاصر ، بما في ذلك إنسان مرحلة ما بعد التصنيع)[2] .

ومع ما وصل إليه الواقع الإجتماعي في الغرب من انحطاط وحضيض إلا أن الوعي بالحاجة للعلوم الاجتماعية لا زال دانياً ومحدوداً ، ويكاد يقتصر على شريحة معيّنة من ذوي الاختصاص في تلك العلوم ، وهذا هو الغريب حقاً .

خامساً ـ التوظيف اللاأخلاقي للعلوم الاجتماعية .

العلوم الإجتماعية في أصالتها لها قيمة أخلاقية عليا ، ووظيفة إنسانية سامية ، لأن محورها هو الإنسان « الفرد والمجتمع » . ووظيفة هذه العلوم هو التنشئة السليمة للإنسان ، وتربيته على قيم الخير ، وتنمية مواهبه العقلية والمادية ، ورعايته من المخاطر والمشكلات الشاملة « نفسياً وإجتماعياً واقتصادياً وثقافياً . . الخ » ، وهذا من أجل بناء المجتمع الإنساني الفاضل ، وإعمار الأرض ، وتنمية الخبرة والقدرة . .

والمعيار الأخلاقي هو عنصر جوهري في هذه العلوم في ضبط

---

(١) هل ينقذنا العلم؟. ص ١٧ .
(٢) الوحدة. عدد ٥٠ ، ص ٨ ، مصدر سابق.

وظائفها ، وتوجيه مساراتها ، وحفظها في الاتجاه الصحيح . والخطر كل الخطر حين تفتقد هذه العلوم المعيار الأخلاقي ، أو أن يخضع المعيار الأخلاقي لموازين غير ثابتة تتحكّم فيه مصالح مادية وعرقية وقومية . . وهذا أحد وجوه النقد للعلوم الإجتماعية الغربية ، فالغرب يلتزم بالمعيار الأخلاقي لتطبيقات ووظائف هذه العلوم في داخل مجتمعاته ، ولا يحكمه في خارجها ، وهذا ما هو مؤرخ لنا في تاريخ تعامل الغرب مع المجتمعات غير الغربية . .

فقد وظّفت هذه العلوم لخدمة الخطط الاستعمارية في السيطرة والهيمنة وإلحاق المجتمعات المستعمَرة بدول المستعمِر ، كما هو الحال مع حركة الاستشراق فـ (مما لا شك فيه أن الاستشراق قد ارتبط في القرنين الماضيين إلى حد كبير بالاستعمار ، فإن الدول الأوروبية التي كانت لها مستعمرات في دنيا العرب . وخاصة بريطانيا وفرنسا وإيطاليا ، وجدت نفسها ملزمة على تشجيع بعض رعاياها على دراسة اللغة العربية من أجل مخاطبة العرب بلغتهم وفهم عقليتهم ودينهم والتقرب منهم والدخول إلى قلوبهم عن طريق اللغة)[١] .

وقد ركب الاستشراق وبالذات الاستشراق الفرنسي العلوم الإنسانية ، فظهور هذه العلوم وانتعاشها أحدث (في أفق المستشرقين الفكري والمعرفي صدمة مؤثّرة أدّت بالمجددين منهم إلى الوقوف على وجوه القصور في مدارك الاستشراق التقليدي وفي أدواته ومناهجه ، وهي المتجلية أساساً في انقطاعه شبه التام عن الرؤى الجديدة التي أفرزها تقدم العلوم الإنسانية ، وفرضت ضرورة تنسيب التحليل الخارجي بالتحليل

---

(١) الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا. د. ميشال جحا، بيروت، معهد الإنماء العربي، ص ٢٠.

الداخلي وضرورة الاهتمام من جهة بظواهر التقلبات والتبدلات)[1] .

ويتبع وزارة الخارجية الفرنسية ثلاثة وعشرون معهداً دراسياً اختصاصياً في بلاد الشرق . ولكل معهد من هذه المعاهد اختصاص معيّن ، فمركز دمشق مثلاً يختص بالتاريخ الإسلامي ، في حين أن مركز القاهرة مختص بالدراسات الإجتماعية المعاصرة في العالم العربي الإسلامي . وقد جاء هذا الكلام على لسان المستشرق الفرنسي الدكتور « جاك لانفاد » مدير المعهد الفرنسي للدراسات العربية والإسلامية بدمشق والذي يتبع وزارة الخارجية الفرنسية[2] .

وارتباط هذه العلوم بالأجهزة السياسية يعني توظيفها سياسياً ، وكلّنا يعلم ماهية سياسات هذه الدول والخلفيات التي ترتكز عليها في التعامل مع بلاد العالم الإسلامي . وسبق وأن أشرنا كيف أن الغرب متسلحاً بالقوّة العسكرية وبهذه العلوم قام بتدمير حضارات إنسانية وتخريب هوياتها الثقافية وتجاهل إنجازاتها التاريخية . .

(فالوصمة الكبرى للدراسات التي صدرت في هذا المجال أنها كانت تتم في إطار علاقات طبعها الاستعمار بطابعه الخاص فارتبطت البحوث الاجتماعية بالنزعة الاستعمارية الإنجليزية والفرنسية خاصة)[3] .

---

(١) المستقبل العربي. (لبنان) السنة الخامسة عشرة، العدد ١٦٢، ٨/ ١٩٩٢م، ص ١٢.

(٢) انظر مجلة العالم (لندن) السنة الثامنة، العدد ٤١٣، ١١ يناير ١٩٩٢م، حوار مع المستشرق الفرنسي جاك لانفاد.

(٣) عالم الفكر (الكويت) المجلد العشرون، العدد الأول، ابريل ١٩٨٩ م، ص ٢٠.

ـ نقد الإطار المعرفي العربي في العلوم الاجتماعية ـ

إن نشوء العلوم الاجتماعية والإنسانية في العالم العربي (وتدريسها وتداولها في المؤسسات الجامعية ، ومؤسسات البحث لم يأت نتيجة تطور ذاتي طبيعي وتلقائي للفكر العربي في مواجهة واقعه ، بل كانت أحد مظاهر عملية التثاقف التي تعرض لها الفكر العربي الحديث)[1] فقد ظهرت هذه العلوم في ظل الوضعية الاستعمارية المهيمنة على العالم العربي ، ولهذا فإن (البحث الإنساني « والاجتماعي » بحث حديث العهد في أقطارنا العربية ، حيث عرف انطلاقته الأولى ، بالتقريب ، في أوائل الخمسينات من هذا القرن ، بالنسبة لمصر ولبنان وسوريا والعراق ، وتعرفت عليه دول المغرب العربي ، في أواسط الستّينات ، بينما لم تتكشف دول الخليج ، أهميته إلا في بداية السبعينات)[2] .

ومنذ أن نشأت هذه العلوم في العالم العربي والتساؤلات تدور حولها من ناحية إيديولوجية ومنهجية ومعرفية . . إيديولوجية حول الهوية الفلسفية

---

(١) الوحدة (المغرب) السنة الخامسة، العدد ٥٠، نوفمبر ١٩٨٨ م، ص ٣.
(٢) المصدر نفسه. ص ٢٢.

لهذه العلوم ، ومنهجية ترتبط بوظائف ومهام هذه العلوم ، ومعرفية تتصل بالأفكار والمفاهيم ومدى حيويتها وفاعليتها كمّياً وكيفياً . .

والجانب الجوهري في هذه التساؤلات هو مدى إمكانية تحويل هذه العلوم إلى علوم إجتماعية عربية ، في مكوناتها المفاهيمية والمعرفية ، مبنية على فهم تاريخي عميق ، ودراسة تحليلية لطبيعة المجتمع العربي والعناصر المؤثّرة عليه ، وبالتالي تشكيل أرضية تطوير هذا المجتمع حضارياً . .

وهذا الجانب هو الذي تتركّز عليه جوانب النقد . (ويبدو أن كثافة التحوّلات التي شهدتها منطقتنا في العقود الأخيرة كانت حافزاً أساسياً في هذا الاتجاه . ومن ناحية أخرى حدث داخل العلوم الاجتماعية نفسها ، كمجال معرفي ، أن مرت مرحلة كافية من الاعتماد على النظريات الجاهزة بحيث تجمع لدى باحثينا عبر المهايمة عدد من الملاحظات النقدية . . في هذه المرحلة النقدية ينبغي أن نبدع في تحديد الأسئلة الحقيقية التي تواجهنا ، وفي محاولة الإجابة على هذه الأسئلة)[١] .

وهذا التطور في الوعي النقدي العربي كان ضرورياً ومتوقعاً لإعادة تحليل وتركيب العلوم الاجتماعية منهجياً ومعرفياً بالكيفية والشروط التي تحقق الأهداف والمقاصد انسجاماً وتكيفاً مع واقع وشروط المجتمع العربي . .

ومع هذا التطور في الوعي النقدي العربي إلا أنه لا زال يراوح مكانه ، فلم يترتب عليه أي أثر نوعي في إعادة صياغة العلوم الاجتماعية ، أو إحداث تحوّل مهم في أفكار ومفاهيم هذه العلوم . . مع أن الوعي النقدي كشف عن ثغرات جوهرية ، وأبرز حوافز قوية في تجديد وتطوير العلوم الإجتماعية

---

(١) نحو فكر عربي جديد. ص ١١ .

بكيفية عربية . فالنقد وإن كان مهماً إلا أنه ليس بديلاً كأطروحة ، بل هو خطوة حيوية ينبغي أن تعقبه خطوات . . ولا زالت هذه الخطوات على مستوى الفكر العربي تعاني من ركود وضعف في الإبداع . .

وفي نظر البعض (إن عقد الثمانينات يشهد فعلاً بدايات سليمة على الطريق الصحيح نحو إيجاد علوم إجتماعية عربية موضوعاً ومنهجاً وإطاراً نظرياً .

أولاً : ظهور بعض الدراسات الانتقادية لأدبيات علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية في العالم العربي . ففي غياب النقد العلمي تعرّضت الكتابات الاجتماعية لعملية تسطيح في المنهج والمضمون .

ثانياً : محاولة تحديد الموضوعات التي يجب أن يوجه إليها اهتمام الباحثين الاجتماعيين العرب)[1] .

وها نحن دخلنا عقد التسعينات ولم نشهد تقدماً ملحوظاً وطموحاً في الفكر العربي الذي يعيش أزمة حضارية تكاد تشل قدرته على الإبداع والتجديد والتطوير . .

أما جوانب النقد في محاولات الفكر العربي في مجال العلوم الاجتماعية فهي : ـ

أولاً ـ علوم مقطوعة الصلة بالمجتمع العربي .

من جوانب النقد العميقة على العلوم الاجتماعية في الفكر العربي انقطاع الصلة بين هذه العلوم والمجتمع العربي . في حين أن فلسفة هذه العلوم هي فلسفة المجتمع ، فإذا حصلت القطيعة أصبحت هذه العلوم بلا

---

(١) الوحدة. مصدر سابق. ص ١٦ .

فلسفة حقيقية ولا حكمة واقعية فلا أهداف مرجوّة منها ، ولا مقاصد منتظرة . . وهذا يعني دوران هذه العلوم في حلقة مفرغة ، والنتيجة هو موت هذه العلوم آجلاً أم عاجلاً ، فالعلم يموت حينما لا يطبق . . والعلوم الاجتماعية إنما تنشأ وهي وثيقة الصلة بالمجتمع الذي نشأت فيه ، متأثرةً ، ومتفاعلة معه . . فالقيمة الوظيفية للعلوم الاجتماعية ترتبط بمجتمع هذه العلوم ، ولهذا نجد في العلوم الاجتماعية الغربية هناك المدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية والمدرسة البريطانية والمدرسة الأمريكية وغيرها ، وكل واحدة من هذه المدارس لها نظرات معينة في هذا العلوم . .

بينما في الفكر العربي لم تنشأ العلوم الاجتماعية لتلبية حاجات المجتمع العربي ، وإنما جاءت نتيجة انخراط الفكر العربي الحديث والمعاصر في مسيرة الحداثة الفكرية العالمية ، وقد فرضت هذه الحداثة في الفكر العربي انتقال العديد من النظريات والعلوم الإجتماعية وبما يرتبط بها من مفاهيم ومناهج وطرائق إلى الساحة الفكرية العربية .

وقد أدى نشوء التعليم العالي بمعناه العصري وإقامة الجامعات والكليات المتخصصة في العلوم الاجتماعية ومراكز البحث إلى فتح باب استيراد هذه النظريات والعلوم الجديدة[١] .

وهذا (أحد الأسباب الواضحة فيما تعرفه علومنا الإنسانية من عجز وإخفاق في تناول المجتمع العربي بتشعبات ظواهره وتعقيدات مشاكله وخصوصيات مضامينه)[٢] .

فلن (نكون مبالغين إذا قلنا بأن التصورات والضوابط الموجهة

---

(١) المصدر نفسه. ص ٣.

(٢) المصدر نفسه. ص ٢٢.

لتفكيرنا العلمي في نطاق هذه العلوم هي ضوابط وتصورات غريبة عنّا وعن تاريخنا الحضاري وواقعنا الثقافي)[1] .

(وباختصار ، هناك علم إجتماع في الوطن العربي وليس علم اجتماع عربي ، هناك انثروبولوجيا ولكن ليست انثروبولوجيا عربية ، لأن قيام علم إجتماع عربي وإنثروبولوجيا عربية يتطلب أساساً توفّر دراسات حقلية وميدانية مكثّفة لقضايا الوطن العربي .. والتي يمكن على أساسها محاولة فهم وتفسير الواقع العربي المتأزم) .

ولهذا فإن العلوم الإجتماعية في العالم العربي عاجزة عن تطوير المجتمع العربي وإخراجه من مشكلاته الخانقة ..

ثانياً : اجترار النظريات الغربية في العلوم الإجتماعية .

العلوم الإجتماعية في العالم العربي هي غربية الفلسفة والفكر والمنهج ، ولا يكاد أحد من الخبراء والباحثين يختلف على هذه الحقيقة .. والإنتاج العربي الفكري في حقل الدراسات الإجتماعية لا يخرج عن الإطار المعرفي الغربي حتى وفي وقت نشأة هذه العلوم في البلاد العربية ما كانت هذه إشكالية ولم يكن عليها إعتراض يذكر ، بل كانت تبرّر تارة بأن هذه علوم إنسانية كونية تتجاوز الخصوصيات النسبية ، وتارة بأن هذه العلوم تتمتع بقدرة حضارية في تطوير المجتمعات الإنسانية كما برهنت في التجربة الأوروبية ، وتارة تحت تعليل مشروع الحداثة والتحديث للبلاد العربية .. والعامل الموضوعي الذي ساعد على كل ذلك بدرجة كبيرة هو أن هذه العلوم ظهرت في ظرف كان العالم العربي تحت السيطرة الاستعمارية ، وكانت الخطط تتحرك تدعمها القوّة لتغريب المجتمعات العربية ، والحقل

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٥ .

الحيوي لتطبيقات هذه الخطط هو حقل التربية والتعليم ، وهو الذي نفذت منه العلوم الاجتماعية إلى البلاد العربية . .

وحين حصل الاعتراض والنقد على تلك المبررات حاول البعض تَخفيف الإشكالية بالقول أن (التمايز هو غير التميّز . والخصوصية غير التفرّد . فليس هناك مجتمع متفرّد ، بل هناك مجتمعات تتّسم بخصوصيات معيّنة . وهذه الخصوصيات تعني أن عناصر المنظومة الخاصة في مجتمع ما تتسق فيما بينها ، وتعمل فيما بينها بأشكال تختلف عن عمل عناصر المنظومة الأخرى ، لا أن هذه المنظومة تتفرد بعناصر أو فعاليات لا تتوافر في سواها . فالمطلوب ليس اختراع علم اجتماع عربي أو إسلامي بل التوصل لتقنيات متمايزة ، يمكن اتخاذها كمداخل وأدوات لفهم قضايانا ومشكلاتنا الخاصة)[1] .

هذا الرأي يريد أن يفكك بين الهوية الإيديولوجية في هذه العلوم وبين ما هو تقنيات وأدوات وتكنيكات يمكن اعتمادها والاستفادة منها بغضّ النظر عن المرجعية الفكرية والفلسفية .

(بيد أن هناك دارسين عرباً ومسلمين يرون أن المشكلة أعقد من ذلك . فالمقولات والنظريات الإجتماعية الغربية ليست مجرّد أدوات أو تقنيات لفهم البنية الاجتماعية وفحصها ، بل هي بنى إيديولوجية أنتجتها طبيعة تلك المجتمعات من جهة ، ثم أنها تملك رؤية أو رؤى للعالم الثالث ، وللإجتماع العربي الإسلامي ، لا تتسم بالموضوعية أو العلمية .

وهكذا فإن القول بأن الخطر يكمن في طرائق التطبيق لتلك المقولات

---

(١) المصدر نفسه. مراجعة لكتاب «نحو علم اجتماع عربي علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة»، د. رضوان السيد، ص ١٨٥ .

على مجتمعاتنا هو قول يتجاهل القضيتين الأساسيتين : قضية الموضوعية في العلوم الإجتماعية الغربية بسبب أصولها الطبقية والإيديولوجية المتمايزة والمختلفة حتى في سياقها الخاص ، وقضية إشكاليات العلاقة بين الشرق والغرب في حالتنا نحن ، بل وفي حالة سائر مجتمعات العالم الثالث)[١] .

وهذا الموقف يعبر عن حركة نقدية داخل الفكر العربي يمثله أصحاب الفكرة التحررية حيث يعتقدون أن أزمة العلوم الاجتماعية في البلاد العربية هو في التبعية للغرب واجترار نظرياته واستهلاك مناهجه ، وهي نظريات لا تمتّ بصلة بالمجتمع العربي ومقطوعة الجذور بتاريخية هذا المجتمع . .

فمهما (شخّص الدارسون للأزمة الراهنة في علم الاجتماع بالوطن العربي تشخيصات مختلفة . لكن المتكرر في مداخلاتهم الحديث عن تبعية أساتذة علم الاجتماع العرب للمناهج والنظريات والطرائق الغربية في البحث الاجتماعي . قال « عزت حجازي » مثلاً أن هناك مشكلات نظرية خطيرة لدى الدارسين الاجتماعيين تتمثل في الاتباع الأعمى لوضعية « كونت » و « دور كايم » وعقلانية ونموذجية « ماكس فيبر » ، وصولاً إلى الإمبريقية الأمريكية المؤدلجة)[٢] . ولهذا (نجد أن نتاجنا في نطاق العلوم الإنسانية يغلب عليه طابع المحاكاة والاجترار لما يصدره إلينا الغرب من نماذج نظرية وصيغ معرفية محملة بقوالب إيديولوجية غريبة عن حضارتنا وتاريخنا . ويشكل هذا الأمر أحد الأسباب المهمة في إخفاق تجربتنا في مجال هذه العلوم . فهو الذي يكمن وراء عجزنا عن وضع تصوّر شمولي لعلوم إنسانية قومية قادرة على تحليل بنائنا النفسي وعلاقاتنا الاجتماعية وخصوصياتنا

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٨٦ .

(٢) المصدر نفسه. ص ١٨٦ .

الاقتصادية وظواهرنا اللغوية)[1] .

ونقد الدكتور « فؤاد زكريا » لهذه الإشكالية (إن أعداداً متزايدة من كتابنا تستغل قدرتها على فهم اللغات الأجنبية لكي تلخص كتب الغربيين وتقدمها كما لو كانت نتاجها الخاص)[2] .

وهذه الحقيقة النقدية باتت شاخصة وواضحة ، وما ليس بواضح داخل الفكر العربي الصياغات البديلة التي تسد النقص ، وهنا تكمن مقدرة الإبداع الفكري . وهنا يجد الفكر العربي نفسه في مأزق ، فالأزمة التي يعيشها الفكر العربي تعرقل انطلاقته نحو تجديد العلوم الاجتماعية وإعادة تركيبها بصياغات معرفية ومنهجية بديلة ، نابعة من خصوصيات الفكر العربي ، وشروط المجتمع العربي ومن منطلقات وأهداف النهوض الحضاري للواقع العربي . .

ومن المتوقع أن يمضي زمن طويل دون أن يتقدم الفكر العربي خطوة نوعية باتجاه تعريب العلوم الإجتماعية .

ثالثاً ـ إشكالية الهوية وضياع العقيدة .

من أعمق أزمات الفكر العربي الحديث والمعاصر وأخطرها على الإطلاق هو أزمة الهوية وضياع العقيدة ، فليس هناك هوية واضحة المعالم محددة الملامح متناسقة متماسكة متّحدة البنيان والمفهوم داخل الفكر العربي الذي تتصارع وتتنازع في داخله الإيديولوجيات العالمية بين الماركسية واتجاهاتها المتنازعة والليبرالية ومشاربها المتناقضة وعلمانية

---

(١) المصدر نفسه. ص ٢٣.

(٢) العربي (الكويت) العدد ٣٠٢، ينادير ١٩٨٤ م. ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب. فؤاد زكريا.

واشتراكية وما لا يحصى من المذاهب والمدارس الفلسفية والمنطقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية واللسانية والتاريخية وجميعها وافدة ومستوردة من الغرب الليبرالي والاشتراكي ، والهوية الغائبة والضائعة هي الهوية الإسلامية التي أعطت العرب عزّتهم وكرامتهم ووحدتهم وقوّتهم ، وأعطتهم العلم والمعرفة والحضارة ، وما جزاء الإحسان ، ما أن تطرح الهوية الإسلامية في أدبيات الفكر العربي إلا وتواجه بالتشكيك والتجريح والاستنقاص على طريقة المستشرقين والمفكّرين الأوروبيين وما ابتكروه من جدليات وهمية مقصودة كـ [الإسلام والعلم ، الإسلام والتطور ، الإسلام والحداثة ، الإسلام والمرأة ، الإسلام والاقتصاد و . . الخ] . .

وما أستغربه حقاً هو الحديث الذي لا ينقطع وبصورة جدلية تشكيكية تغربية حول الهوية ! وأي هوية نريد ؟ وهل نختلف عن أن الإسلام هو هويتنا ! ومتى ما اختلفنا على هويتنا الإسلامية ، ما الذي يبقى وما نختلف عليه ! وهل هناك عروبة بلا إسلام ، وتاريخ عربي بلا إسلام ، وفكر عربي بلا إسلام .

وفي النقد الذاتي الذي كان من أعمال ندوة « الحوار القومي - الديني » ينتقد الدكتور « خير الدين حسيب » التيار القومي بقوله : (أن ما يمكن تسجيله على التيار القومي عموماً ، وعلى معظم مفكّريه بشكل خاص - مع استثناءات متميزة في هذا الإطلاع والهضم - هو عدم الإطلاع والاهتمام الكافي بالتراث العربي الإسلامي ، وبقدر أقل كثيراً من إطّلاعهم على الأدبيات والتراث الفكري الغربي ، وهو نقص كانت له نتائجه وآثاره في بعض توجهاتنا وممارساتنا . وعلينا أن نتعرّف أكثر إلى تراثنا وحضارتنا العربية والإسلامية ، وأن نعود إلى الأصول لنطلع عليها ونعتني بها ونستفيد

منها أكثر مما تحقق حتى الآن)[١] .

وكلام الدكتور « حسيب » يكشف عن مراجعات داخل الفكر العربي وعودة الاعتبار للإسلام وجعله المكوّن الحضاري للفكر العربي ، وهذه الفكرة مع أهميتها إلا أنها أقرب إلى الشعار من الواقع ، فهي تطرح بعمومها لا بتفاصيلها .

وأزمة الهوية هذه في الفكر العربي انعكست بصورة مباشرة على أزمة هوية العلوم الإجتماعية في العالم العربي ، خصوصاً وأن هذه العلوم وافدة من الغرب فكراً وفلسفة وتاريخاً ومنهجاً . . (ولذلك فإن أزمة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ليست فقط أزمة ابستمولوجية بل هي في العمق أزمة إيديولوجية وحضارية)[٢] .

وما نلاحظه في دراسات الباحثين الاجتماعيين العرب أن هناك وعياً بأزمة الهوية أو الإيديولوجيّا في تشكيلة وبنية العلوم الاجتماعية في البلاد العربية ، فليس هناك إطاراً نظرياً متحداً وواضحاً يوحّد النظام المفاهيمي لهذه العلوم ، ويلتقي عليه الباحثون في تفسير وتحليل الظواهر الإجتماعية (فعلىٰ الرغم من وجود بعض الإسهامات الكيفية الجيدة في مجالي علم الاجتماع والإنثروبولوجيا الإجتماعية ، إلا أنها جهود قليلة ، فردية ، مبعثرة ، لا يربط بينها اتجاه نظري واضح ومنهج متميّز)[٣] .

ومن مضاعفات أزمة الهوية وضياع العقيدة واجترار إيديولوجيات

---

(١) الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، وعقدت في القاهرة في ٢٥ ـ ٢٧ سبتمبر ١٩٨٩ م، ص ٢٧٦ .
(٢) الوحدة. محور العلوم الإجتماعية في الوطن العربي. مصدر سابق: ص ٥ .
(٣) المصدر نفسه. ص ١٥ .

الغرب ، (نقل بعض الاجتماعيين العرب نفس الصراعات الإيديولوجية الغربية إلى البلاد العربية ، وخلطوا بين ما هو علمي وبين ما هو غير علمي ، وطرحوا ما نقلوه من خارج الوطن العربي للنقاش بعقلية شللية تعصبية)[1] وعلى تعبير « مطاع صفدي » (الدوران حول النفس والتنقل العابث بين الإيديولوجيات المتضادة والآراء المتصارعة)[2] .

وفي رأي « سعد الدين إبراهيم » الذي كان حاداً في نقده أن (أساتذة الاجتماع العرب سرعان ما دخلوا مع بعضهم البعض في معارك أهلية في المرحلة « ١٩٦٠ ـ ١٩٨٥ م » ، إما بالأصالة عن أنفسهم ، أو نيابة عن أطراف سوسيولوجية متعاركة في مجتمعات أخرى . وساد تلك المرحلة ما يمكن تسميته بمرض « البداوة السوسيولوجية » . فقد قسم المشتغلون العرب أنفسهم إلى قبائل اتخذت أسماء ومسميات مختلفة ، فهناك النظريون والتطبيقيون ، وهناك الماركسيون والوظيفيون ، وهناك أتباع المدرسة الفرنسية وأتباع المدرسة الإنجليزية أو الأمريكية أو السوفياتية . الخ .

وكل قبيلة سوسيولوجية جرى تقسيمها إلى عشائر « وظيفيون جدد ، وماركسيون جدد . . الخ » . وجرى تقسيم كل عشيرة ، إلى بطون أو حتى أفخاذ . . وكان فائض الطاقة والتفكير والخيال السوسيولوجي ، الذي يمكن أن ينصرف إلى دراسة الواقع العربي وفهمه قد ضمر ضموراً شديداً . ومن ثم كان نتاج المعرفة السوسيولوجية عن هذا الواقع هزيلاً للغاية)[3] .

رابعاً ـ هيمنة النزعة النظرية التجريدية .

العلوم الاجتماعية في داخلها تتوزع إلى نمطين : نمط النظريات

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) الفكر العربي المعاصر. (لبنان) العدد ٨ ـ ٩، كانون الأول ١٩٨٠، ص ١٨.
(٣) نحو علم إجتماع عربي. ندوة فكرية، سلسلة كتب المستقبل العربي، ص ٣٤٦.

والمفاهيم ، ونمط الأدوات وتقنيات العمل . ولا يمكن الفصل بينهما بأي حال من الأحوال . فالنظريات بحاجة إلى تقنيات العمل حتى توفر لنفسها قدرة التطبيق وهو عنصر الحياة بالنسبة لها ، وتقنيات العمل بحاجة إلى النظريات لتوجيه مسار العمل وحفظه في النطاق المطلوب . والنظريات الاجتماعية لا تحقق الغرض منها إلا بتقنيات العمل التي هي من سنخها .

وبعبارة أخرى أن العلوم الاجتماعية فيها جانب من الرياضيات الكمية ، فالبحوث الإجتماعية ليست مفصولة عن الإحصاء والمسح والاستقراء والاستبيان ، في إطار من الدراسة والتحليل النسبي للوصول إلى نظريات عامة في حالة إكشاف قانونها ، أو شبه عامة .

وفي القرون الماضية عرفنا المفكر الاجتماعي صاحب الفكرة والنظرية والذي لم يجرب نظرياته تطبيقياً ، وإن أعمل عنصر الملاحظة في بعض نظرياته العامة جداً كالنظرية التي صنّفها « سعد الأندلسي » في كتابه « طبقات الأمم » وهي النظرية القائلة « بأن نوعية المناخ تحدّد تطوّر أمّة ما أو تأخّر أخرى » .

أما اليوم فإن العالم الاجتماعي ليس مفكّراً فحسب بل هو باحث في نفس الوقت يعمل ما عنده من نظريات ويجربها تطبيقياً في إطار محصور على عينات إجتماعية معيّنة .

ومن خلال هذه التطبيقات يتم التوصّل إلى نظريات وافتراضات منطقية وتثبت بعد أن تأخذ فرصتها من التطبيق وهكذا تدوير مستمر للنظريات والتطبيقات . .

وهذا هو عنصر القوّة والإبداع في العلوم الإجتماعية في الغرب ،

فالباحث الإجتماعي هناك الذي يريد أن يُكوّن نظريات معيّنة حول النظام الإجتماعي في حياة البداوة مثلاً فإنه يُكوّن هذه النظريات بعد أن يعيش فترة من الزمن في مجتمع البداوة ، وهكذا في الحالات الأخرى . .

أما واقع العلوم الإجتماعية في العالم العربي هو عكس ذلك تماماً ، حيث يغلب على هذه العلوم النزعة النظرية التجريدية على حساب العمليات التطبيقية الميدانية وهذا من مظاهر الأزمة في هذه العلوم . . وهذه الملاحظة النقدية يتفق عليها كثير من الباحثين والمفكرين العرب ، فهذا « عبد الله العروي » يسجل نقده بقوله : (إن العلوم الإنسانية ، تدرس ، إن هي درست ، على المستوى النظري ، أما البحوث التطبيقية العينية الميدانية ، فإنها غير مزدهرة في جامعاتنا ومعاهدنا . . مما يفسر لنا أن العرب لم يصلوا إلى درجة الإبداع في هذه العلوم مع أنها ليست معقدة ولا تكلف تجهيزات باهظة كالطبيعيات وعلوم الحياة . . إن أوليات هذه العلوم تلقن ، لكن بكيفية مجرّدة . فينتج عن ذلك ذهنية غير مرتبطة بالواقع . لنلق نظرة على الإنتاج العربي المعاصر . . رغم التحسن الذي طرأ في الخمس سنوات الأخيرة ما زالت جل المؤلفات ، غير التقليدية ، تلخيصاً لمبادىء العلوم . أما البحوث التطبيقية الميدانية فما زالت قليلة وذلك العدد القليل ينشر غالباً خارج الوطن العربي وبلغات أوروبية)[1] .

أما الدكتور « حسن حنفي » وفي سياق حديثه حول « رسالة الجامعة » مع تعليل معين يقول : « في كلياتنا النظرية ، كثيراً ما تعرض معظم النظريات القديمة والحديثة في العلوم الإنسانية نظرية ومنهجاً ، ونتحرج من التطبيق المباشر على واقعنا الخاص ، لأن ذلك يمس حياتنا ، ولأنه يتطلب أخذ موقف لا يود أحد أخذه سواء من السلطات الجامعية أو من

---

(١) ثقافتنا في ضوء التاريخ. عبد الله العروي، بيروت: دار التنوير، ص ١٧٤ ـ ١٧٦ .

الأساتذة)[1] .

وفي معرض حديثه عن « معضلات البحث العلمي في العلوم الإجتماعية والإقتصادية في العالم العربي » يذهب « جورج قرم » إلى أنه (قليلة جداً هي الدراسات الميدانية الاقتصادية والإجتماعية التي تسبر غور الفئات الإجتماعية العربية . . فالباحث العربي يعمل على أساس مجتمع تجريدي يقسمه إلى فئات وطبقات حسب مناهج سوسيولوجيا الدول الصناعية ، دون القيام بأي جهد فعلي لإجراء تكييف لتصنيفاته على أساس معرفة دقيقة للواقع المحلي)[2] .

(فالعلوم الإنسانية كما تتداول في كلياتنا ومعاهدنا ومراكز بحوثنا ، لا تتجاوز حدود التلقين على المستوى النظري المجرّد . فكثيراً ما تعرض معظم نظرياتها ومناهجها ، الكلاسيكية والحديثة ، بشكل نظري لا علاقة له بالتطبيق المباشر على واقعنا المعاصر الخاص . لأن ذلك يمس ظواهرنا الذاتية التي يستحسن تقديسها والإبقاء عليها كما هي ، وكأن هذه الظواهر مستعصية على العلم والمعرفة وغير قابلة للبحث والتقصّي ، أو لأن الباحث الأجنبي لم يحطها بعد بالعناية التامة ليقول فيها قوله ، ثم نتخذه كنموذج ملائم لبلورة تصورات ونظريات عن ذواتنا وظواهرنا)[3] .

وما هو جدير بالإهتمام أن العمليات التطبيقية والميدانية هي التي تؤصل العلوم الاجتماعية بالمجتمع العربي وتسد الفجوة العميقة التي تفصل بينهما ، وأن تتأسى هذه العلوم على أرضية معرفية موضوعية دقيقة وشاملة بالمجتمع العربي الذي هو بأمسّ الحاجة إلى هذه العلوم لكي تخفّف عليه

(١) في فكرنا المعاصر. د. حسن حنفي، بيروت. دار لتنوير. ص ٢٢٤.
(٢) الفكر العربي المعاصر. العدد الأول، ١٩٨٠ م، ص ٢٩.
(٣) الوحدة. مصدر سابق. ص ٢٧.

بعض مشاكله وأزماته الخانقة والمدمّرة .

خامساً ـ علوم جامدة تفتقد الإبداع .

يتفق كثير من النقاد الباحثين على أن العلوم الإجتماعية ليست مؤثرة ولا فاعلة في الحياة الإجتماعية ، بل تكاد تكون عاجزة وجامدة ، وتفتقد الديناميكية الحركية . وأن رجالات هذه العلوم والمتخصصين فيها ليس لهم تأثير هام يذكر في الاجتماع العربي . .

وحركية الإنتاج الفكري العربي في مجال العلوم الإجتماعية مع أنها قليلة من ناحية الكم ، وأما من ناحية الكيف فيغلب على هذه الإنتاجيات في مضامينها ومكوّناتها المفاهيمية حالة جامدة وتقليدية ، تعتمد على الاجترار والتكرار والتوصيف ، حيث تجد التشابه والتطابق الكبير بين كثير من المؤلفات والإصدارات وتفتقد إلى الإبداع وتميل إلى السرد والتكرار الممل ، على غير حالة المجتمع العربي الذي وصلت به الأزمات والمشاكل إلى حد الإنهيار ، ويكفي أن يكون هذا الوضع الرديء مختبراً حيوياً لإبداع النظريات وحافزاً قوياً نحو تجديد المفاهيم وتطوير الأفكار بالشكل الذي يبعث الأمل ويخلق التطلع نحو نمو أفضل وإصلاح أحسن ومستقبل زاهر .

(فأغلبية الكتابات الاجتماعية المنشورة خلال العقدين الأخيرين فهي في معظمها وصفية ، ضيّقة المجال ، قامت أساساً على محاولة الانتقاء والاستفادة من الأطر النظرية المطروحة في الغرب في تحليل بيانات تتعلّق بظواهر إجتماعية محلّية أو قطرية في الوطن العربي)[1] .

أما (الكتابات التي وضعت أساساً لأغراض تعليمية . وهي تتمثل في مختلف المؤلفات التي تتناول عبر المداخيل والمقدمات ، تاريخ العلوم

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٥ .

الإنسانية وتطوّر إتجاهاتها ومدارسها ونظرياتها ومناهجها كما ظهرت في الغرب . والحقيقة أن الجهد النظري والإبداعي لهذا الصنف من الكتابات لا يتجاوز حدود التعريف بهذا الفرع أو ذاك ، بهذا الإتجاه أو ذاك ، بهذه المدرسة أو تلك . وهذا ما أدّى بها إلى أن تصبح وكأنها نسخ مطابقة الأصل للكتابات الأجنبية المعروفة في هذا الإطار)[١] .

وقد جاء في التقرير الذي تناول موضوع « نشاط العرب في العلوم الإجتماعية في مائة سنة » .

(إن المتتبّع لنوعية التأليف الإجتماعي على العموم يلاحظ أن القديم المتصل بالحضارة العربية ، إنما هو في الأغلب تكرير لمكتسبات الماضي ، وإعادته تتفاوت في الجودة وفي مقدار الاجتهاد والابتكار ، وأن الجديد المنسوج على غرار الغرب نقل وتلخيص وعرض يختلف في مدى التفهم العميق والتمثل الدقيق ، ومقدار التأمل الشخصي والتعليق الذاتي من قِبَل المؤلف . . . وأن الكتب المتأخرة زادت كميتها وتعدّدت ألوانها ولكن قلّت الأصالة فيها . ويقصد قسم من مؤلفيها إلى مجرّد الربح ولا يبالون صحّة اللغة وشفوف المعنى واتّساق الأجزاء وائتلافها)[٢] .

فالمهام كبيرة والمسؤوليات خطيرة على العلماء الاجتماعيين بعد أن وصل المجتمع العربي إلى ما وصل إليه ، والحاجة إلى جهودهم تتضاعف من يوم لآخر ، وما نراه هو عكس هذا تماماً . . فمع احترامنا للنشاطات الأكاديمية التي يقوم بها العلماء الإجتماعيون إلا أننا نرى أن دورهم المهم والأكبر هو في داخل المجتمع لإصلاح وتغيير أحوال الناس البائسة ،

---

(١) المصدر نفسه. ص ٢٦.

(٢) نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة. عبد الكريم اليافي، بيروت: هيئة الدراسات العربية، ص ٣٨.

والنهوض بهم نحو التنمية والبناء والإعمار . وهذا هو أخطر دور لا يتصدى له علماء وخبراء العلوم الإجتماعية ، ولا مبرّر لهم ولا أعذار في عدم القيام بهذه المسؤوليات ، وهذا ما نحتاج فيه إلى وقفة تأمّل . .

سادساً ـ مع غياب المنهجية الواضحة . . ماذا نريد !

ليست هناك منهجية واضحة تؤطر نشاطات واجتهادات الباحثين والخبراء في ميادين العلوم الإجتماعية . . ولذلك فليس واضحاً ماذا نريد من هذه العلوم ، ولا كيف نحقّق قفزة معرفية تسدّ لنا نواقصنا وتبلور لنا مطالبنا من هذه العلوم .

فالجهود في معظمها فردية مبعثرة ، والإجتهادات متفرّقة متشتّتة ، كل حسب فهمه وعقيدته . . وحينما نطالب بالمنهجية الواضحة لا يعني إلغاء الإجتهاد والإبداع ، وإنما وجه الضرورة الإنطلاق بكيفية تأسيسية ممنهجة لهذه العلوم . الأمر الذي يتطلّب الاتّفاق أو التوافق ولو على حد متوسط على قاعدة منهجية واضحة في منطلقاتها وأهدافها ومقاصدها ، وفي تقنيات العمل أيضاً .

في حين أن هناك نقداً يتعلق بمدلول لفظ علوم إنسانية لدى بعض العلماء والباحثين بهذه العلوم . فالعلوم (الإنسانية كما يتصورها هؤلاء تتجلى تارة في علم الإجتماع وعلم الإقتصاد ، وتارة أخرى في علم الاجتماع وعلم النفس وعلم اللغة ، وأحياناً تتمثّل في كل هذه الفروع وفروع أخرى كالتاريخ والفلسفة وعلم الجمال والسينما والأخلاق والقانون . في الحقيقة أن هذه المسألة ليست مجرّد مسألة لغوية كما يظن البعض ، بل الأمر هو أبعد من ذلك ، حيث أن التذبذب في تحديد فروع هذه العلوم ، هو تعبير صادق عن أن دلالة هذه الأخيرة ما تزال غامضة في

أذهاننا وممارساتنا العلمية . وخير دليل على ذلك ما نلاحظه من تنوّع في التسميات واللافتات التي تنعت بها هذه العلوم ، سواء في معاهدنا وكلياتنا أو في أبحاثنا وكتاباتنا أو حتى في حواراتنا ومناقشاتنا . فهناك العلوم الإجتماعية وهناك العلوم السلوكية وهناك العلوم الإنسانية وهناك الإنسانيات وهناك علوم المجتمع وهناك علوم الإنسان وغيرها من التسميات التي نطلقها للتعبير بها على شيء لم نفلح لحد الآن في الوصول إليه . ويرجع سبب ذلك إلى أننا لم نصل بعد إلى تأسيس قواعد وتقاليد متّفق عليها لممارسة البحث العلمي في نطاق هذه العلوم)[1] .

وفي جانب آخر لا زال هناك تباين في وجهات النظر فيما نريد ، فهناك من يرفض إضافة صفة عربي إلى العلوم الاجتماعية (لأن من الصعب الحديث عن علوم إجتماعية عربية ، ولكن توجد تطبيقات عربية على علوم إجتماعية . كما أن إضافة « عربي » قد ترفع أو تضع العروبة في مستوى إيديولوجي مثل الماركسية أو الليبرالية ، ولذلك فهناك ميل نحو الحديث عن مدرسة عربية في علم الإجتماع ، وهذا لا ينفي وجود أصوات تدعو إلى علم إجتماع عربي)[2] .

سابعاً ـ الاعتراض على أسلمة العلوم الاجتماعية .

في الوقت الذي تعاني فيه العلوم الإجتماعية في العالم العربي من أزمة هوية معرفية توحّد البنية المفاهيمية ، ومن إضطراب إيديولوجي يعبث بهذه العلوم ، ومن نظريات مقطوعة الصلة بتاريخ وثقافة وحضارة المجتمعات العربية . . هذه الأزمات الصعبة وغيرها كان من الممكن أن تجد حلاً لها في المنهج الإسلامي الذي يمثل الهوية العقيدية والتاريخية والحضارية

---

(١) الوحدة. مصدر سابق، ص ٢١.

(٢) المستقبل العربي (لبنان) السنة الثامنة، العدد ٧٨، ٨/ ١٩٨٥ م، ص ٢٦ .

للمجتمع العربي والإسلامي ، والذي يتّصف بتميّز واستقلال إيديولوجي وحضاري عن الإيديولوجيات العالمية التي لا تمتّ بصلة لا بتاريخ ولا بفكر ولا بحضارة المجتمع العربي والإسلامي . . عوضاً عن ذلك حصلت القطيعة مع المنهج الإسلامي وسيء فهمه عند قطاع كبير من المثقفين العرب تارة بوصمه بالغيبية وتارة بألاّ عقلانية وأخرى بعدم الديمقراطية إلى غير ذلك من أوهام لا أساس لها من الصحة هي نتاج الجهل بالإسلام وليس العلم « فالناس أعداء ما جهلوا » كما في حديث شريف . ولهذا يعترض هؤلاء على أسلمة العلوم الإجتماعية ، ويشكّلون عقبة في هذا الطريق . . وكما يقول الدكتور « إسماعيل الفاروقي » فإن معظم هؤلاء (قد مرّ بعملية تامة من غسل المخ بواسطة الغرب حتى أنهم أصبحوا أعداء أشدّاء ضد إخفاء الصفة الإسلامية ، أو على أفضل وجه أصبحوا متفرّجين نياماً يتّسمون باللامبالاة)(١) .

ويناقش هؤلاء الأستاذ « عادل حسين » في إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الإجتماعية : (سيقول البعض أن الصيغة الإسلامية فيها ميتافيزيقيا لا علمية ، وتتنافى مع العقلانية . ونحن نسلّم بصحّة الشق الأول ، ولكن الصيغة الدنيوية بدورها تشمل ميتافيزيقا لا علمية . ومرة أخرى لست بصدد المفاضلة بين الصيغتين « وإن كنت من المؤمنين بالصيغة الإسلامية والحمد لله » ، فما يعنينا إثباته هنا هو أننا لسنا بصدد علم في مواجهة ميتافيزيقا ، ولكن نحن أمام رؤيتين لعقيدتين تؤثّر كل منهما في صياغة العلوم الاجتماعية على نحو يختلف جذرياً . وينقلنا إلى الشق الثاني الذي يقول أن الصياغة الإسلامية في إجمالها تتنافى مع العقلانية ، وهذا قول مرفوض بمعنى أنه غير صحيح . والقائلون به ابتلعوا مقولة غربية شاذّة

---

(١) المسلم المعاصر . مصدر سابق ، ص ٣٨ .

ومتحيّزة تزعم أن العقلانية إختراع فريد للحضارة الغربية . وأن العقلانية أي استخدام العقل ، فضيلة « بل غريزة » صاحبت وميّزت الإنسان على المستوى الفردي والجمعي ، وأن إعمال العقل في إدارة المجتمعات المختلفة وصل إلى قواعد وتركيبات نظرية تختلف باختلاف الظروف البيئية ، وتختلف أيضاً باختلاف العقائد التي حكمت الحسابات العقلية . فاستخدام العقل في تحليل مشاكل المجتمعات المختلفة ، وفي إبتداع الحلول الملائمة ، لا يصل إلى نتيجة واحدة في مختلف المجتمعات ، والعقائد تلعب دوراً أساسياً في هذا الخلاف من حيث تأثيرها على الممارسة العقلية في المجال الإجتماعي . وعلى هذا لسنا بصدد ثنائية تقول عقلانية دنيوية في مقابل لا عقلانية ، كمرادف للغرب في مقابل الشرق الإسلامي ، ولكننا بصدد عقلانية دنيوية غربية في مقابل عقلانية إسلامية عربية . لقد وجهت الدنيوية العقلانية الغربية الحديثة فوصلت إلى نتائج معينة ، والإسلام وجه العقلانية عندنا فوصلت إلى نتائج مغايرة ، وبوسع العقلانية الإسلامية أن تجتهد وتطور هذه النتائج)[١] .

فالمحاولات العربية هذه لو تضاف إلى حركية أسلمة العلوم الاجتماعية لكان تطوراً إيجابياً مهما في هذا الاتجاه . لأن الفكر العربي المعاصر كان أسبق من الفكر الإسلامي في الاهتمام بالعلوم الإجتماعية ، وأوسع إنتاجاً ، وأكثر اطّلاعاً على النظريات والمناهج الإجتماعية الغربية ، مع كل الملاحظات المذكورة . .

---

(١) نحو فكر عربي جديد. ص ٣١.

المنهجية المعرفية الإسلامية

العلوم الإجتماعية هي علوم الإنسان والمجتمع ، والإسلام هو فلسفة الإنسان والمجتمع في أحكامه وقيَمه ومبادئه ونظرياته ومناهجه ، التي تتّصف بتوازن دقيق ، وتكامل شامل ، وترابط عضوي فالإسلام فيه الفلسفة وفيه الأخلاق والقانون والنظرية والمنهج ، وهذه الأبعاد تجتمع في منظومة مترابطة بصورة دقيقة ومتوازنة ، فالفلسفة لا تنفصل عن الأخلاق ، والأخلاق لا تنفصل عن القانون ، والنظرية عن المنهج . وهكذا في رابطة الفلسفة والقانون ، والفلسفة والنظرية والمنهج . . وهكذا .

وهذا الترابط الهيكلي المنتظم لمنظومة الإسلام لا نرى لها مثيلاً في كل الإيديولوجيات العالمية . .

من جهة أخرى أن جميع قوانين الإسلام ونظمه ومناهجه لا تنفصل بأي شكل من الأشكال عن الإنسان والمجتمع . . وأكثر من هذا أن الإسلام هو الدين الذي نستنبط منه القوانين التامة الواقعية لنظم الإنسان والمجتمع . . والحقيقة إننا لا زلنا بحاجة إلى اكتشاف أصيل وعميق للإسلام في جوهره الحضاري لنعرف أن الإسلام ضالتنا في كل صغيرة

وكبيرة ، وضالّة كل الحضارة البشرية ومنقذها من التيه المظلم الذي وصلت إليه . . ولن نكتشف روائع الإسلام إلا في حضارة إسلامية ، فالإسلام هو قمة الحضارة وأعلى درجاتها ، ومن يمتلك وعياً حضارياً ثاقباً هو الذي يكتشف كم هي القدرة الحضارية الرفيعة في الإسلام .

وأسلمة العلوم الإجتماعية يحقق لنا : ـ

١ ـ علاج أزمة الهوية الفلسفية والمعرفية في هذه العلوم ، كما هو الاضطراب في المحاولات العربية ، فالفكر الإسلامي هو الذي يحل لنا مشكلة الهوية . .

٢ ـ أن أسلمة هذه العلوم هو الذي يجعلها على صلة وثيق بثقافة وتاريخ وحضارة أمّتنا العربية والإسلامية ، وبروح الإنسان المسلم ، وبروح الاجتماع الإسلامي .

٣ ـ أن أسلمة العلوم خطوة ضرورية لاستقلالنا الحضاري معرفياً وثقافياً خصوصاً وأن العلوم الاجتماعية باتت ساحة من ساحات الصراع الإيديولوجي . .

٤ ـ أن أسلمة هذه العلوم يربطها بتراث إسلامي هو من روائع التراث الإنساني مما يكسب هذه العلوم عمقاً معرفياً وجذوراً تاريخية .

٥ ـ أن أسلمة هذه العلوم يضيف لها القوة الديناميكية الجبّارة للإسلام مما يجعلها على درجة كبيرة من الحيوية في الانطلاق والحركة والتطبيق . . كربط هذه العلوم بمبدأ الاجتهاد في التشريع الإسلامي ، والذي هو من أهم مصادر الدينامية في الإسلام .

الفقه والاجتهاد والعلوم الاجتماعية

فلسفة الفقه الإسلامي هو تقنين الحياة الإسلامية في أبعادها المختلفة [ثقافياً ، إجتماعياً ، سياسياً ، اقتصادياً ، تربوياً . . الخ] ، وفق الصيغ والمناهج التشريعية بما يحقق حاكمية الدين في المجتمع . .

والفقه الإسلامي يستمد هذه القدرة من شمولية الإسلام في استيعابه لمختلف جوانب الإنسان والمجتمع والحياة والعالم . . فالإسلام ما دام شاملاً فلا بد أن يكون الفقه شاملاً ـ أيضاً ـ لأن الإسلام يقنن الحياة وينظمها بالفقه .

والفقه في أصالته هو العلم بل هو الجانب العميق في العلم ، فكما يقول « الراغب الأصفهاني » (الفقه : هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد)[١] .

وفي رأي « ابن منظور » (الفقه : العلم بالشيء والفهم له ، يقال : أوتى فلان في الدين أي فهماً فيه . قال الله عزَّ وجلَّ : ليتفقهوا في الدين ،

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن. ص ٦٤٢ .

أي يكونوا علماء به . . وفَقِه فقهاً : بمعنى علم علماً)[١] .

فالفقه إذن هو علم وفهم ، وقد أطلق الفقه على العلم بالدين (لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم كما غلب النجم على الثُّريا)[٢] .

والفقه الذي أطلق للعلم بالدين بتكاملية الدين وشموليته ، وليس العلم بأحكام الأحوال الشخصية . والعرف هو الذي خصّ الفقه بعلم الشريعة ، وتخصيصاً بعلم الفروع منها[٣] .

والفقه من طبيعته وثيق الصلة بالحياة وأحوالها المتغيرة وفي جوانبها التطبيقية بالذات والإسلام كله فقه ، فأصول الدين هي الفقه الأكبر ، وفروع الدين هي الفقه الأصغر . .

والذي حصل أن الأزمة الحضارية التي مرت على المسلمين في وقت مبكر من تاريخهم هي التي قلبت موازين العلم وضوابط المعرفة ، وكان هذا أمراً طبيعياً لأن هذه العلوم والمعارف لم تكن تستكمل بنهانها ويتصلب عودها ، وتتضح ثوابتها من متغيراتها ، وجزئياتها من كلياتها . .

وأما الاجتهاد الذي كشف سر عظمة الإسلام وثباته وخلوده وتكامله ومرونته ، فهو منبع الإبداع وعنصر التجديد ودينامية الحركة . .

وفلسفة الاجتهاد هو أن يستوعب الفقه الإسلامي متغيرات الحياة ، ويواكب تطوراتها ويلاحق الزمن المتجدد وما يفرزه من قضايا ومشكلات فكرية وسياسية واقتصادية وإجتماعية وتربوية وغيرها ، يقنن هذه المتغيرات

---

(١) لسان العرب. ج ١٣، ص ٥٢٢.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.

والتطورات والقضايا تشريعياً وينظمها فقهياً ، حتى يتمثل فيها مقاصد الإسلام وغاياته . فالعلوم الإسلامية كانت تنضج وتتطور وتنمو وتتبلور وتتكامل من خلال حركة الاجتهاد الإسلامي والفقه الإسلامي ، الذي يزود هذه العلوم بما يحتاجه في التفاعل مع الحياة المتغيرة . .

والأزمة الحضارية التي حصلت في الأمّة الإسلامية أصابت حركة الاجتهاد الإسلامي بالضعف والركود والجمود ، وهذه المشكلات انعكست بطبيعة الحال على مختلف العلوم الإسلامية التي ضعف نموّها وملاحقتها للقضايا المتجدّدة . .

وعن هذه الأزمة التي أصابت حركة الاجتهاد الإسلامي وانعكست على المنهجية العلمية الإسلامية نرجع إلى رأيين : الأول من داخل الفكر الإسلامي الشيعي ، والثاني من داخل الفكر الإسلامي السنّي .

من داخل الفكر الإسلامي الشيعي يقول السيد الشهيد « محمد باقر الصدر » (أظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخّاه حركة الاجتهاد وتتأثّر به ، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة . . ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح يجب أن نميّز بين مجالين : أحدهما : تطبيق النظرية في المجال الفردي ، وبالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد . والآخر : تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي وإقامة حياة الجماعة على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات إجتماعية وإقتصادية وسياسية . .

وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية ، وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق لأنهما سواء في حساب العقيدة ، ولكنها في خطّها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتّجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأول فحسب . فالمجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثل

في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه . ولا يتمثل صورة المجتمع الذي يحاول أن ينشىء حياته وعلاقاته على أساس الإسلام . وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التاريخية . فإن حركة الاجتهاد عند الشيعة قاست منذ ولدت تقريباً عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي ، نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنة . .

وهذا العزل السياسي أدّى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الشيعة لحسابه ، وتعمق على مر الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي . وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم . .

إن الانكماش وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية . فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي وأهملت المواضيع التي تمهّد للمجال التطبيقي الاجتماعي ، نتيجة لانكماش هدفه وانكماش ذهن الفقيه عن الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية . .

وهذا الانكماش الذهني لدى الفقيه لم يؤد فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية ، بل أدى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها ، فإن الفقيه بسبب ترسّخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه ، واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله ، عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة فاتخذت طابعاً فردياً ، وأصبح

ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد . وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل الفقيه به فحسب وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة)[١] .

ومن داخل الفكر الإسلامي السنّي هناك رأي الدكتور « عبد الحميد أبو سليمان » حيث يذهب بقوله (لقد ترتب على تطور الأحداث والصراعات السياسية في البلاد الإسلامية بدءاً بالفتنة الكبرى ومقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفّان وقيام الدولة الأموية ، ما هو معروف من العزلة بين الزعامة السياسية « الرؤساء » والزعامة الفكرية الإسلامية « العلماء » . وعزلت الزعامة الإسلامية الملتزمة عن مجالات الحكم والمسؤولية ممّا أدّى إلى ضعف القدرة السياسية والتجربة الاجتماعية للزعامة الإسلامية الملتزمة . وأدى هذا بدوره إلى صرف الفكر الإسلامي الأصولي عن تطوير هذه الأصول والقواعد الفرعية والتوسع فيها وتنظيمها في نسق علوم منهجية على ما تم في مجال الدراسة والنظر في النصوص الإسلامية ، وما يترتب على ذلك من قيام مجموعة من العلوم الشرعية بكل ما تمثله من منهجية وقواعد ووسائل بحث ونظر وعطاء علمي محدد في مجالات علمية محددة .

وفي ضوء هذه التطورات في منهجية الفكر الإسلامي ونشأة علومه نستطيع أن نفهم أسباب تدهور عطاء النظر العقلي الإسلامي ، وتدهور الاجتهاد والمبادرة والابتكار وقفل أبوابه في مرحلة مبكرة من تاريخ الأمّة ، وكيف بقي النظر العقلي والواقعي ، أي دراسات الفطرة العلمية العقلية ، ومصادرة عطائهما في الفكر الإسلامي ، قضية مهملة عشوائية في ثقافة المفكر والفقيه الإسلامي وفي عطائه ، وظلّت برامجه العلمية المنهجية

---

(١) الاجتهاد. (لبنان) السنة الثالثة، العدد التاسع، خريف ١٩٩٠ م، ص ٤٩. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

تعتمد على ما يتيسر للفقيه من نظر وخبرة وممارسة شخصية ، ولا شك أن جهود العلماء الفردية الشخصية ومصادفات خبراتهم الحياتية كان لها أثرها في إثراء الفكر الإسلامي بالمناقشة والنظر العقلي في الوقائع والطبائع « الفطرة » التي تعرض لها العلماء والفقهاء ، ولكن جهودهم لم تمثل في الوقت نفسه خطّة علمية منهجية منظمة للنظر والدراسة والاستقراء العقلي العلمي في شؤون الفطرة في ضوء توجيه النصوص والمقاصد الإسلامية . ولهذا نجد الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي خاصة تتخلله تأملات إجتماعية إسلامية ، ولكنه لا يقدم ما يمكن اعتباره علوماً إجتماعية إسلامية لضيق أفقه بسبب الفصام والعزلة . .

وقد أدّى هذا الوضع الفكري والنفسي . . « وضع العزلة والفصام » الذي حوصر فيه العلماء ورجال القيادة الفكرية الإسلامية إلى ضعف النظر الفكري والعلمي في المجال السياسي والاجتماعي العام ، وإلى تدهور المؤسسات والسياسات العامة . . وبذلك ضعف في ضمير الأمّة مفهوم الأمّة والجماعة والدولة والمجتمع والحاجة إلى تلك المؤسسات والثقة بمشروعيتها . .

والنتيجة الواضحة . . لم يكن لهذه القواعد الأصولية الفرعية أن تمثل منطلق النظر العلمي المنهجي المنظّم في أحوال النفوس والكائنات والتنظيمات الاجتماعية ، ولا أن تتطور هذه الدراسات على نحو ما تطورت عليه دراسات النصوص لتكون قاعدة للاجتهاد الإسلامي ، ولتبنى على هذه القاعدة الاجتهادية علوم الفطرة الإنسانية الإجتماعية على نحو شبيه بما يعرف اليوم بالعلوم الاجتماعية والإنسانية ومجالات دراستها)[1] .

---

(١) أزمة العقل المسلم. د. عبد الحميد أبو سليمان، ص ٨١ ـ ٨٣.

والمحصلة أن أزمة حركة الإجتهاد الإسلامي تفرعت إلى بعدين :

١ ـ سد باب حركة الإجتهاد في الفكر الإسلامي السنّي .

٢ ـ وعزلة حركة الاجتهاد في الفكر الإسلامي الشيعي عن واقع النظام الاجتماعي العام .

وكان من نتائج هذه الأزمة إختلال المنهجية العلمية الإسلامية ففي الفكر الإسلامي السني حصل (الإغراق في الدراسات الوصفية والنقلية ، والاحتفاء بالمنهج اللفظي وكل ما يتعلق به من علوم اللغة والأدب ، تلك العلوم الضرورية لضبط النص وتوثيقه وتبويبه وشرح ألفاظه ومفرداته)[1] . وفي الفكر الإسلامي الشيعي حصل الإغراق والتضخّم في الدراسات الفقهية في جانبه الفردي وكثرت فيها الآراء الاستدلالية والفرضيات اللاواقعية ، والأمثلة والأحكام التي عفى عليها الزمن وخرجت عن دائرة الابتلاء . . وكان كل ذلك على حساب العلوم الاجتماعية والحضارية والتي لم يكن نصيبها من الاهتمام إلا قسطاً ضئيلاً محدوداً لا يذكر . .

وبعد فاصل زمني طويل بدأت في وقتنا الحاضر بعض المحاولات الإيجابية والمتطورة فقد أدخل الفقيه الإسلامي المعاصر السيد « محمد الشيرازي » بعض العلوم الاجتماعية في موسوعته الفقهية الاستدلالية ، فقد كتب في فقه السياسة والاجتماع والاقتصاد والحقوق والإدارة وفقه الدولة الإسلامية ، وكان من المفترض أن تعكس هذه الدراسات تحوّل مهم في حركة الفقه الاستدلالي وحركة الاجتهاد في التشريع الإسلامي ، ولكن هذا لم يحصل ، فلم تلق هذه الدراسات الاهتمام المتوقع لها والمطلوب منها . .

---

(١) المصدر نفسه . ص ٨٣ .

والمحاولة الثانية الجديرة بالذكر. . . البحث الخارج الذي خصّصه الفقيه الإسلامي المعاصر الشيخ «حسين المنتظري» في دراسة فقه الدولة الإسلامية . . والمترقب أن هذه المحاولات سوف تزداد وتتكاثر وهذا ما نتأمّله . .

وما ندعوا إليه ويدعو إليه الكثيرون هو التحوّل النوعي في حركة الإجتهاد الإسلامي باتجاه العلوم الاجتماعية لتأصيل الفقه والتشريع في قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية والإدارة ، وهذا من العناصر الأساسية في المنهجية العلمية الإسلامية في أسلمة العلوم الاجتماعية . .

أما العلاقة التي نتصورها بين الفقه والعلوم الاجتماعية فمن أبعادها : ـ

١ ـ أن ترتبط العلوم الاجتماعية بالفقه يعني أن ترتبط بتراث إسلامي أصيل وثمين في الحضارة الإسلامية لا يمكن الاستغناء عنه في أي علم من العلوم . .

٢ ـ أن أية محاولة في أسلمة العلوم الاجتماعية لا بد أن يكون الفقه من ركائزها وشروطها . .

٣ ـ أن الفقه الإسلامي الاستدلالي يحتوي على مفاهيم ونظريات مفيدة وقيّمة في مجالات تهم بعض العلوم الإجتماعية كقضايا فقه الأسرة من الزواج والطلاق التي ترتبط بعلم الاجتماع ، وقضايا الإرث والزكاة والخمس التي ترتبط بفقه الاقتصاد وقضايا الجهاد والحرب والسلطان والأمّة التي ترتبط بفقه السياسة . . الخ .

٤ ـ أن الفقه هو وسيلة تقنين العلوم الاجتماعية تشريعياً ، فيما يجب

أن يقنن تشريعياً للالتزام العملي به من طرف الأمّة . .

أما حاجة الفقه إلى العلوم الاجتماعية فمن أبعادها :

١ ـ تدعيم ركائز الفقه في أبعاده الإجتماعية بعد أن كان يقتصر على الجوانب الفردية . .

٢ ـ تزويد الفقه الإسلامي بالمناهج والتقنيات العلمية التطبيقية المعتمدة في العلوم الإجتماعية ، بما يفيد في عمليات التقنين الإسلامي . كمنهج الإحصاء مثلاً .

٣ ـ الاستفادة من المكتسبات الإيجابية للتراث الإنساني الاجتماعي بما يفيد الفقه الإسلامي في جوانبه المختلفة .

ـ القرآن والعلوم الإجتماعية ـ

القرآن الكريم هو مصدر التشريع لشؤون الإنسان والمجتمع ، ومصدر القوانين والنظم التي تقنن النظام الاجتماعي . . وقد نحتاج إلى عقلية الخبير الاجتماعي لكي نكتشف روائع الإبداع في الفلسفة الإجتماعية وفي المبادىء والقوانين والأحكام التي سنّها القرآن الحكيم للحياة الإجتماعية ، وكم هي قادرة على النهوض بالمجتمع إلى أعلى درجات الحضارة ، وهذا ما كان شاهداً في الحضارة الإسلامية ، وفي التحول الحضاري الكبير في انتقال المجتمع العربي من الجاهلية إلى الإسلام . .

ولقد أراد الله سبحانه وتعالى من القرآن الكريم المعرفة التي لا تنضب والعلم الذي لا ينفد ﴿ ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم ﴾[1] .

و (إن الدين الذي يبدأ كتابه الكريم بكلمة « إقرأ » لا يمكن أن يكون إلا ديناً معرفياً ، أي أن يفتح صدره للنشاط المعرفي على مستوى الكون والعالم والوجود لتأكيد القناعات الإيمانية من جهة ، ولتعميق الوفاق بين

(١) سورة لقمان، الآية. ٢٧ .

الإنسان المؤمن وبين العالم الذي يتحرك فيه)[1] .

وكل معارف الدين والقرآن تلتقي وفلسفة الدين للإنسان في الحياة ، وفي بناء المجتمع والحضارة ، وهذا يعني أن علوم الإنسان والمجتمع تحظىٰ بأولوية واهتمام في القرآن الحكيم ، وعليها تدور معارف القرآن والدين . .

ومن الحقائق العميقة التي نستنبطها من القرآن الحكيم لأهميتها في دراسات العلوم الاجتماعية : ـ

أولاً : قوله تعالى : ﴿ **ولكل أمّة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** ﴾[2] فقد أوضحت هذه الآية أن كل أمّة محكومة بقانون الأجل كما الأفراد ، وكما أن الفرد له روح فكذلك الأمة لها روح أيضاً . وهذه الروح تتشكل من العناصر المشتركة في الأمّة من الثقافة والتقاليد والعلاقات والنظم الإدارية والاقتصادية ، ونمط الحياة المشتركة في كل مجتمع هي التي تدل على روح المجتمع . .

وروح المجتمع هو مقوم الحياة والحركة والإبداع والتقدم . وما هو أخطر من موت الأفراد هو موت روح المجتمع ، حيث تضطرب شبكة العلاقات الاجتماعية ويختل نظام القيم وموازين العدل . .

إذاً (المجتمع ، الذي يعبر عنه القرآن بالأمة ، له حياة وحركة وأجل وموت ، كما أن الفرد يتحرك فيكون حيّاً ثم يموت ، كذلك الأمّة تكون حيّة ثم تموت ، وكما أن موت الفرد يخضع لأجل وقانون وناموس ، كذلك الأمم لها آجالها المضبوطة المحددة وفق نواميس

---

(١) مدخل إلى إسلامية المعرفة. عماد الدين خليل، ص ١٨ .
(٢) سورة الأعراف، الآية. ٣٤.

معينة)[1] .

وهذا قانون له صفة الإطّراد على كل الأمم والمجتمعات والحضارات . . والذي نتوصّل به من هذه الآية هو « روح المجتمع » والذي به يحيى وفقده يموت .

ثانياً : قال تعالى : ﴿ زينا لكل أمّة عملهم ﴾[2] يقول عن هذه الآية العلامة الشهيد « مرتضى مطهري » (هذه الآية تدل على أن كل أمّة لها شعور واحد ، ومقاييس خاصة ، وأسلوب خاص للتفكير ، وأن الإدراك والشعور الاجتماعي لكل أمّة يختص بها ، وأن كل أمّة لها مقاييسها الخاصة في الحكم ، خصوصاً في المسائل المربوطة بالإدراكات العملية ، ولكل أمّة ذوق إدراكي خاص ، وربما تستحسن أمّة عملاً بينما تستقبحة أمّة أخرى ، فالجو الاجتماعي الخاص للأمة يصنع ذوقها الإدراكي)[3] .

ثالثاً : قوله تعالى : ﴿ إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم ﴾[4] هذه الآية تؤكّد على أن تغيير المجتمع يتوقف على شرطية تغيير المحتوى الداخلي الروحي والنفسي للمجتمع وهذا هو قانون التغيير الإجتماعي .

رابعاً : في تحليله لعناصر المجتمع البشري في القرآن يقول : السيد « محمد باقر الصدر » عن الآية الكريمة : ﴿ وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن

---

(١) مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن. السيد محمد باقر الصدر، ص ٤٥ .
(٢) سورة الأنعام، الآية. ١٠٨ .
(٣) المجتمع والتاريخ. الشيخ مرتضى المطهري، ص ٣٠ .
(٤) سورة الرعد، الآية. ١١ .

نسبح بحمدك ونقدّس لك ﴾[1] .

حينما نستعرض هذه الآية الكريمة ، نجد أن الله سبحانه وتعالى ، ينبّأ الملائكة بأنه قرّر إنشاء مجتمع على الأرض ، فما هي العناصر التي تتحدث عن هذه الحقيقة العظيمة ؟

هناك ثلاثة عناصر يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية :

١ ـ الإنسان .

٢ ـ الأرض ، أو الطبيعة على وجه عام ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ فهناك أرض أو طبيعة على وجه عام ، وهناك الإنسان الذي يجعله الله سبحانه وتعالى على الأرض .

٣ ـ العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بأرض وبالطبيعة ، وتربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسان هذه العلاقة المعنوية التي سمّاها القرآن الكريم بالاستخلاف .

ونحن حينما نلاحظ المجتمعات البشرية نجد أنها جميعاً تشترك بالعنصر الأول والعنصر الثاني ، فلا يوجد مجتمع بدون إنسان يعيش مع أخيه الإنسان ، ولا يوجد مجتمع بدون أرض أو طبيعة يمارس الإنسان عليها دوره الإجتماعي وفي هذين العنصرين تتفق المجتمعات التاريخية والبشرية . وأما العنصر الثالث : ففي كل مجتمع علاقة ، والمجتمعات تختلف في طبيعة هذه العلاقة وفي كيفية صياغتها)[2] .

خامساً : الربط بين الجانب الروحي والجانب المادي في إطار علاقة الجانب الفردي بالجانب الاجتماعي . هذا ما نلاحظه في (٣٢) آية في القرآن

---

(١) سورة البقرة، الآية. ٣٠.

(٢) مقدمات للتفسير الموضوعي للقرآن. ص ١٠٣ .

الكريم ، كقوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين ﴾[1] .

فإقامة الصلاة ليست مفصولة عن إيتاء الزكاة . وإقامة الصلاة هي التأسيس الروحي والمعنوي لإقامة الروابط الإجتماعية على أساس العطاء والتكافل . من جهة أخرى أن إقامة الصلاة ينبغي أن تدور في محور اجتماعي لا أن تكون مقطوعة عنه .

سادساً : في آيات كثيرة نلاحظ الربط بين الحقائق الكونية والطبيعية بالحقائق النفسية والإجتماعية كقوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾[3] . والعبرة من الحقائق الكونية والطبيعية هي عبرة نفسية واجتماعية وهذه الفكرة في كليتها تأسس العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإجتماعية والمجال لا يسع كثيراً للتفصيل لشرح هذه الفكرة .

سابعاً : وحدة الحقيقة الإنسانية كما تدل على ذلك آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفس وحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء ﴾[4] ، ووحدة الحقيقة الإنسانية تنفي وتنقض كل النظريات والأفكار العرقية والعنصرية بأشكالهما كافة .

وهكذا آيات كثيرة نستنبط منها مفاهيم ومبادىء وقوانين على صلة كبيرة بالعلوم الاجتماعية .

---

(١) سورة البقرة، الآية. ٤٣ .
(٢) سورة فصلت، الآية. ٥٣ .
(٣) سورة غافر، الآية. ٥٧ .
(٤) سورة النساء، الآية. ١ .

أمّا كيف نستفيد من القرآن الكريم في العلوم الإجتماعية ؟ :

لا شك أن القرآن الكريم مصدر أساسي في أسلمة العلوم الاجتماعية وصياغتها إسلامياً . أمّا كيف نستفيد من القرآن في هذا المجال : ـ

أولاً : اكتشاف واستنباط القوانين والنظم والمبادىء الإجتماعية من القرآن الحكيم ، وأفضل من يقوم بهذا الدور هم الخبراء والمختصون في العلوم الإجتماعية من الإسلاميين . حيث تساعدهم خبرتهم على معرفة هذه القوانين والنظم وعلى بلورتها وصياغتها علمياً ومنهجياً . . ومن المحاولات الإيجابية في هذا المجال الدراسة التي كتبها الدكتور « محمد أحمد درنيقة » ـ أحد أساتذة الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، وهي كتاب « قبس قرآني على المجتمع ـ القرآن وعلم الاجتماع »[1]) . وقد حاول المؤلف في هذا الكتاب دحض الادّعاءات التي تزعم أن حقوق الإنسان وحرية المرأة والعلاقات الأسرية وروح التكافل الاجتماعي والحض على الخدمة الإجتماعية ومحاربة المفاسد والانحرافات . . إلى غير ذلك من الظواهر الإجتماعية إنما هي وليدة الأفكار والعبقريات الأجنبية ، مهملة بذلك دور القرآن وإسهاماته الإجتماعية وما بثّه عند بني الإنسان من أفكار العدالة والمساواة والإخاء والشورى وما ندبهم إليه من تعاون وتعاضد وخدمة إجتماعية ، وما وصفه لهم من حلول ناجعة للمشاكل والآفات الاجتماعية . . والهدف من ذلك ـ كما يرى الكاتب ـ هو التقليل من أهمية هذا الكتاب العظيم وطمس أسبقيته في الشأن الإجتماعي .

وكم نحن بحاجة إلى مزيد من هذه المحاولات التي تتّصف بالبحث

---

(١) صدر الكتاب في بيروت عن دار الإيمان سنة ١٩٩١ م، عدد صفحاته ١٦٦ صفحة.

الأكاديمي وهذا ما يجعل صياغة العلوم الإجتماعية إسلامياً يتصف بالمنهجية والعلمية . .

ثانياً : ضرورة الفهرسة الموضوعية لآيات القرآن الحكيم وتصنيفها حسب كل علم من العلوم الإجتماعية ، حتى يتيسر للباحث في هذه العلوم من الاستفادة المنهجية من القرآن الحكيم ، أو حين يقوم بدراسات حول العلوم الإجتماعية في القرآن الكريم . . والمحاولة العلمية الجديرة بالذكر في هذا المجال هي محاولة « المعهد العالمي للفكر الإسلامي » بواشنطن ، حيث شرع في تكوين فرق خاصة للفهرسة والتكشيف في أكثر من مجال معرفي لآيات القرآن ، وعقد لذلك الندوات ، وأصدر التوصيات . .

وكان إنجازه الأول هو « الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم »[1] ، من إعداد الأستاذ « محي الدين عطية » . ومن خلفيات هذا المشروع كما في رؤية المعهد (لقد أسهمت القطيعة المعرفية بين تراث الأمّة الإسلامية وعلمائها المعاصرين ، في عزوفهم عن الخوض فيما ليس لهم به عهد ولا خبرة ولا ممارسة ، رغم إيمانهم بما يضمه هذا التراث من كنوز معرفية دفينة ، ذلك أن الباحث المعاصر اعتاد أن يلتمس إلى مصادره سبلاً ميسرة مخدومة ، وقنوات مكشفة مفهرسة مخزونة ، ما عليه إلا أن يحدد مراده حتى تقفز أمامه مفاتيح الكنوز المعرفية المعاصرة ، لكنه يفتقد هذا التيسير عندما يتحول لبحث قضية لها في مصادرنا الإسلامية جذور ، فإن عليه أن يبني بنفسه المراقي والجسور ، بل أن بعضنا يفتقر إلى الفهرس والدليل والكشاف ، مما فرض علينا ـ كمؤسسة علمية تتصدّى لعمل إسلامي حضاري ـ أن نهتم ببناء هذه « الصناعة الثقيلة » وبالإسهام في إرساء

---

(١) صدر الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٩٩١ م، في واشنطن، ويقع في ٥٩٨ صفحة من القطع الوسط.

« البنية التحتية » لأي مشروع حضاري علمي في عالمنا الإسلامي »[1] .

وهذا ما ينبغي أن يتشكل في المنهجية العلمية الإسلامية في أسلمة العلوم الإجتماعية .

ثالثاً : والأهم من كلا الأمرين السابقين معرفة فلسفة القرآن الحكيم للإنسان والمجتمع والعلاقات الاجتماعية ، وماذا يريد القرآن من الإنسان في الحياة، وماذا يريد للمجتمع، وكيف ينظم هذه العلاقة بين الفرد والمجتمع . . وفلسفة القرآن في العلوم الاجتماعية هي روح الاجتماع الإسلامي، وقاعدة البناء المعرفي والجوهر العلمي لتلك العلوم الاجتماعية، وللإجتماع الإسلامي.

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٣ .

التراث الإسلامي والعلوم الاجتماعية

التراث الإسلامي من أثمن كنوز الحضارة الإنسانية ، فقد كان نتاج حضارة عريقة عالية السمو رفيعة الآداب راقية العلم والتمدن هي الحضارة الإسلامية ، التي بظهورها انتقلت الحضارة الإنسانية إلى مسيرة جديدة من التقدم ، وكانت بداية تاريخ جديد للبشرية ، وميلاد جديد لقيم العدل والخير والسلام من غير تفرقة عنصرية ولا عرقية ولا قومية ولا لغوية ، لأنها حضارة التوحيد والعبودية لله سبحانه وتعالى . والتراث الإسلامي هو جزء من هوية هذه الأمّة ومن مكوّناتها النفسية والتاريخية والحضارية ، والإنقطاع عنه يعني الانقطاع عن جذور هذه الأمّة ، ومصدر اعتزازها ومنبع استقلالها وتميّزها الحضاري . . وما هو جدير بالذكر أن الأمّة الإسلامية مع كل ما تعرضت إليه من تحدّيات حضارية خطيرة كانت تستهدف فك الارتباط بين الأمّة وهويتها وتراثها وجذورها ، من قبل حضارة عندها من القوّة والقدرة ما لم تمتلكه أية حضارة في التاريخ ، هي حضارة الغرب ، مع كل أنواع المحاولات خرجت الأمّة الإسلامية وكلها إصرار بالتمسك بهويتها وتراثها ، وما الصحوة الإسلامية في الحقب التاريخية المختلفة إلا شهادة ملؤها

التحدّي على الارتباط الذي لا ينفك بالهوية والتراث .

وإلى هذا اليوم وإلى غد والتراث الإسلامي من مصادر استلهام هذه الأمّة في انطلاقتها الحضارية . .

وما هو معلوم أن التراث الإسلامي فيه الحي وفيه الميّت ، فيه الصالح ، وفيه السقيم ، فيه الأصيل وفيه الدخيل ، من هنا كانت الضرورة إلى تنقيح هذا التراث وغربلته المهمة التي لا يقوى عليها إلا من هو من أهل الخبرة والاختصاص في هذا الحقل . كما أن التأكيد على أهمية التراث الإسلامي لا يعني (أن نعود بحياتنا وفكرنا إلى العصور التي أنتج فيها هذا التراث ، بقيمها ، وحضارتها ، ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، والآفاق التي وقف عندها عقل أسلافنا الذين أنتجوا هذا التراث . . وليس معنى ذلك ـ أيضاً ـ أن نعود بهذا الماضي فنستبدل به الحاضر الذي نعايشه ، والمستقبل الذي نأمله . .

وإنما المعنى المقصود هو الاستعانة بالعناصر الجوهرية التي تملك صلاحيات البقاء والتفاعل مع واقعنا الراهن كي تضيف طاقة خلاّقة إلى طاقات أمّتنا في معركتنا من أجل التقدم)[1] .

و (أن دائرة العلوم الإنسانية في هذا التراث قد تتفوق ، في جوانب منها وبكافة المقاييس ، حتى على نظيراتها لدى الأمم الأخرى وفي نطاق الحضارة المعاصرة كذلك ، في ريادتها . . في قدرتها على الكشف . . وفي انسجامها بنسبة أعلى مع هموم الإنسان ومطالبه وطبيعة تكوينه ، وأن تجاوز هذا الكم الكبير من المعطيات التراثية يمثل خسارة ليس للمسلمين فحسب

---

(١) نظرة جديدة إلى اتراث. د. محمد عمارة، ص ٣٣ .

بل للمعرفة البشرية كافة)[1] .

والتراث الإسلامي أحد الركائز الأساسية في المنهجية العلمية الإسلامية في أسلمة العلوم الإجتماعية وصياغتها إسلامياً . ومن أبعاد أهميته : ـ

١ ـ أن التراث الإسلامي من شروط تأصيل العلوم الإجتماعية إسلامياً وتجذيرها تاريخياً . .

٢ ـ أن ارتباط العلوم الإجتماعية بالتراث الإسلامي هو ارتباط بهوية الأمّة الإسلامية ومكوناتها النفسية والروحية ، حتى تكون هذه العلوم وثيقة الصلة بروحية الأمّة وبنيتها النفسية . .

٣ ـ أن التراث الإسلامي تراث معرفي ضخم ، لا شك أنه يثري العلوم الإجتماعية علمياً ومعرفياً . .

٤ ـ إعادة النظر في تأسيس تاريخية العلوم الإجتماعية من ارتباطها بالمركزية الأوروبية ، إلى إعادة الاعتبار للتراث الإسلامي في تأسيس تاريخية هذه العلوم .

أما بأي منهجية نستفيد من التراث الإسلامي في أسلمة العلوم الإجتماعية ! المحاولة المنهجية التي أراها جادة وعلمية واتفق معها هي محاولة « المعهد العالمي للفكر الإسلامي » التي تهدف منهجيته لتحقيق أمرين :

الأمر الأول : توفير الوسائل المساعدة لتسهيل تبويب التراث على نهج يتفق وتقسيمات المعرفة والعلوم الإجتماعية والإنسانية المعاصرة ، وأهم

---

(١) مدخل إلى إسلامية المعرفة. عماد الدين خليل، ص ٤١ .

قضاياها مما يسهل مهمة العلماء والمثقفين والمفكرين المشتغلين بالعلوم المعاصرة وقضايا المجتمعات في الرجوع إلى التراث ووصل فكرهم وقضاياهم بمنابعه وغاياته وتوجيهاته .

كما أن تيسير التراث لا يقتصر على توفير الوسائل المطلوبة لتبويب التراث بل يقتضي أمراً آخراً وهو تيسير فهم التراث وتيسير التعامل مع مادته المبوبة ، الأمر الذي يقتضي العمل على تيسير جوانب المصطلحات التراثية ووضعها في صور وقوالب يسهل على عامة العلماء والباحثين والمفكرين التعامل معها والاستفادة منها وخاصة علم الحديث ومصطلحاته . فلا بد لتيسير التعامل مع التراث من تقديم المصطلحات التراثية بشكل موحّد وبلغة واضحة ميسّرة يتم على أساسها فهم النص ودلالته ومجيته دون كبير عناء .

الأمر الثاني : القيام بتبويب نماذج من النصوص التراثية وتقديمها إلى العلماء والهيئات العلمية تسهيلاً للتصور والعمل في إنجاز التبويب الذي يتناول كميات هائلة من كتب التراث الجيد المنتقى الذي كوّنته عقول الأمّة على مر العصور والأجيال)[١] .

أما منهجية المعهد في الاستفادة العلمية من التراث بما يخدم إسلامية المعرفة فهي :

أولاً : (تيسير التبويب ، وتتعلق باستخدام الحاسب الآلي وتسخيره لتسهيل العمل في التبويب ، وذلك بتكوين نظام مفاتيح في كل مجال من مجالات المعرفة المعاصرة ، يناسب ذلك المجال وبالأسلوب الذي يمكن الحاسب الآلي من استخلاص المادة الخاصة . . .

والحاسب الآلي سوف يساعد في وجوه ثلاثة :

---

(١) إسلامية المعرفة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ١٣٠ .

أ ـ تسهيل تحقيق كتب التراث بتيسير مقارنة نصوصها المختلفة .

ب ـ تيسير استخلاص المادة العلمية التراثية في كل موضوع وقضية . باستخدام مفاتيح كل علم ومجال وقضية علمية .

جـ ـ تخزين المادة العلمية التراثية المبوبة على شكل برامج يسهل رجوع الباحثين إليها . .

ثانياً : تيسير مصطلحات التراث وعلومه وتقديم دراسات توحّد المصطلحات وتيسرها وتشرحها وتوضح خلفياتها وتقدمها بأسلوب واضح ميسّر منسّق ، بشكل يسهل على الباحثين والمثقفين والمفكرين تداوله واستخدامه والقياس عليه وبناء الأحكام السليمة بمقتضاه . .

ثالثاً : تنقيح نماذج من كتب نصوص الأصول والكتب الموسوعية وتبويبها ، وإعداد المقدمات اللازمة لها التي توضح الخلفيات الضرورية لفهم النصوص المبوبة ونقدها كما تذيلها بالحواشي الشارحة والموضحة للمادة والمصطلحات التي تحتاج إلى شرح أو تعليق . .

رابعاً : إجراء دراسة الألف كتاب من كتب التراث بعد إنتقائها من كتب التراث التي تنهل من الفكر الصحي السليم لعلماء الأمّة ومفكريها من رجال السلف ، وتتجنّب كتب فكر الانحراف والتخلف والغلو والتطرف الذي مثل أمراض الأمة وتدهورها وأفقدها شموليتها وتوازنها وجدّيتها وفاعليتها .

وفي هذا الجانب يتم التعريف بكل كتاب وخلفيته ، ومؤلفه ، وعصره ، ومنهجيته الأساسية والقضايا الكبرى التي يهتم بها ، ووجوه التبريز والإبداع ، أو القصور والمآخذ على الكتاب مادة ومنهجاً وإنجازاً مع

تقديم كافة المعلومات التي تسهل مهمة الحصول عليه .

خامساً : إصدار مجموعة سلاسل من الكتب التراثية المتخصصة في المجالات المختلفة . فالكتب التراثية منها ما هو موسوعي تسترسل فيه الكتابة وتتداخل مجالاتها ، وهذه كتب لا بد من إعادة تبويبها وفق مجالات العلوم والمعرفة المعاصرة . أما الكتب التي بطبعها اقتصرت على قضية واحدة أو مجال واحد فالأولى بهذه الكتب والأيسر هو إصدارها كاملة مع تحقيق جيد يسهل استخدام تلك الكتب)[1] .

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٣١ .

- التمكن من العلوم الاجتماعية الحديثة -

مهما كـان النقـد ووجهـة النظر مـن العلـوم الاجتمـاعيـة الحـديثـة التي تطـورت فـي الحضـارة الغـربيـة ، ينبغـي أن لا ننغلـق عليهـا أو نـرفضهـا مهمـا كـانـت رؤيتنـا وتقـويمنـا للحضـارة الأوروبيـة . وليس كـل مـا فـي هـذه العلـوم باطلاً وضلالاً لأنها لـم تتأسّس على قواعد إسلامية . وإن هذا التقويم الكلي الإطلاقي يحجبنـا عـن بعـض المكتسبـات الإيجـابيـة فـي هـذه العلـوم ، وفـي بعض منجزات هذه الحضارة . .

فإذا لم تتأسس هذه العلوم على قواعد إسلامية فإنها استفادت من العلوم الإسلامية قديماً حتى أن بعض المفكرين من يعتقد أننا قد ساهمنا في صنـاعـة هـذه العلـوم فـي الحضـارة الأوروبيـة بعـد أن نقلـت أوروبـا علـومنـا الإسلامية إلى حضارتها . ومن المفكرين الإسلاميين من يذهب أكثر من ذلـك إلـى درجـة المبـالغـة كـ « نجـم الـديـن اربكـان » ـ زعيـم حـزب الـرفـاه الإسلامي في تركيا ـ حيث يعتقد أن كل منجزات أوروبا العلمية والحضارية هي مكتسبـات مـن العلـم الإسـلامـي . . يضـاف إلـى ذلـك أن العلـوم الغـربيـة ومما لا شك فيه قد استفادت من العقل وكنوزه الدفينة وطاقته الجبارة في

المعرفة والعلم . فإذا لم تكن العلوم الغربية متفقة تماماً مع العقل ، إلا أن فيها ما يتّفق مع العقل . وذلك المقدار الذي يتفق مع العقل نأخذ به كما في القاعدة الأصولية المعروفة « ما وافق العقل وافق الشرع » . ثم ان العلوم الغربية قد ارتكزت على ركنية التجارب ومن التجارب ما هو سليم لأنه من العقل . وفي حديث شريف عن الرسول الأكرم ﷺ (العقل حفظ التجارب)[1] وعن الإمام علي عليه السلام : (العاقل من وعظته التجارب)[2] وأحاديث كثيرة تربط ما بين العقل والتجربة تدل على أن التجربة وسيلة من وسائل اكتشاف العقل وعلومه ومعارفه . .

وهذا بالتأكيد لا يبرر لنا الانفتاح المطلق على المعارف الغربية بل يدعونا إلى النظر النقدي البصير لهذه العلوم لمعالجة إشكالية ماذا نأخذ من علوم الغرب وماذا نرفض ، وحتى لو كان ما نرفضه كثيراً وما نقبله قليلاً . فمن القواعد الحضارية في الإسلام الحديث الشريف عن الإمام علي عليه السلام (الحكمة ضالة المؤمن ، فاطلبوها ولو عند المشرك تكونوا أحق بها من أهلها)[3] .

أما عقلية الانغلاق المطلق من الغرب في علومه ومعارفه فقد ولت أو في طريقها للزوال لأنها نتاج مرحلة الضعف والانكسار والهزيمة ، أما وبعد أن يقظت الأمّة الإسلامية وصحَت من غفوتها وانطلقت تجدد بناء حضارتها فهي اليوم بعقليةٍ مختلفةٍ تماماً ومن الخطأ الجسيم أن نحكم عقلية الأمس على عقلية اليوم بعد أن دخلت الأمّة الإسلامية دورة تاريخية من النمو والانطلاق . .

---

(١) بحار الأنوار. العلامة المجلسي، ج ٧٧، ص ٢٠٨.
(٢) المصدر نفسه. ج ٧٧، ص ٢١٢.
(٣) المصدر نفسه. ج ٧٨، ص ٣٤.

فاتقان العلوم الإجتماعية الحديثة من شروط المنهجية العلمية الإسلامية في أسلمة العلوم الإجتماعية . و (هذا الإتقان سيمكن المسلمين من القدرات والمعلومات التي أفرزتها الحضارة الإنسانية حتى اليوم ، كما سيمد من ناحية أخرى الدارس المسلم بمعلومات مناهج هامة لإقامة قاعدة فكره الإسلامي وتأصيله في الجوانب الحياتية الاجتماعية التي تمثل جوانب الفطرة الإنسانية والواقع الحياتي والإجتماعي الذي هو موضوع الدراسة والتأمل والتوجيه والترشيد ، ومن ناحية ثالثة سيقضي التمكّن الشمولي على الانبهار ويهدم أسوار التقليد ويفسح المجال أمام الانطلاق والإبداع)[١] .

أما ضرورة اتّقان العلوم الإجتماعية الحديثة في المنهجية العلمية الإسلامية : ـ

١ ـ أن من مكونات المنهجية العلمية الإسلامية نقد وتقويم العلوم الإجتماعية الحديثة ، حيث لا تتكامل المنهجية الإسلامية إلا بهذا النقد .

٢ ـ الاستفادة من منهجيات وتقنيات وأدوات عمل العلوم الإجتماعية الحديثة في تنظيم هذه العلوم وتطبيقاتها ، خصوصاً وأن تلك المنهجيات والتقنيات مفرغة من أي محتوى إيديولوجي كمناهج الإحصاء والاستقراء والمسح . . الخ .

٣ ـ الاستفادة من تجارب التطبيقات الميدانية في الحقول الإجتماعية والتزوّد بها كحقائق وتجارب وإحصاء في العلوم الإجتماعية الإسلامية .

٤ ـ الاستفادة من الخبرة التي كانت وراء تطوّر العلوم الإجتماعية الحديثة وتقدمها ، وما تتضمنه من طاقة إبداعية ومقدرة معرفية .

---

(١) إسلامية المعرفة. ص ١٧٢ .

٥ ـ إننا بحاجة إلى نقد علمي عميق للفكر المعرفي الأوروبي في حقل العلوم الإجتماعية ، وأن نتجاوز تلك الطريقة السطحية التبسيطية في نقد الفكر المعرفي الأوروبي . وهذا ما كان سائداً في أدبيات الإسلاميين في المراحل السابقة . .

لا نريد أن نلمع الفكر الأوروبي ونقوم بدعاية له ، لكن من الإنصاف العلمي أن نقول أن الفكر المعرفي الأوروبي ليس بتلك البساطة والسطحية بل على درجة كبيرة من العمق والتعقيد بغض النظر عن صحّته وسلامته . . وما نفتقده هو الدراسات النقدية العميقة للفكر الأوروبي في أدبيات الفكر الإسلامي ، فلا يكفي أن نقول أن الفكر الأوروبي يخالف الفطرة ، أو نتاج البلاد المستعمرة ، أو أنه يناقض الدين . . كل هذا وأكثر قد يكون صحيحاً ، لكنه لا يكفي وليس هذا بنقد .

فالنقد الذي نحتاجه في هذه المرحلة والمراحل القادمة هو أن نقنع المثقف والمفكر الأوروبي بهذا النقد وبصوابية النقد الإسلامي والفكر الإسلامي . وهذا ليس مستحيلاً وإمكانيته في هذا الوقت أكثر حيوية من أي وقت مضى نتيجة المعطيات العالمية والتحولات الفكرية والسياسية الدولية وما يشهده الغرب من أزمات تتفاقم من وقت لآخر ، والأهم من كل ذلك أن الإسلام بات يطرح في الغرب بشكل لم يسبق له مثيل ، فنجد « روجيه غارودي » في فرنسا يكتب « الإسلام دين المستقبل »[1] ، ومن المانيا « مراد هوفمان » يكتب « الإسلام كبديل للغرب »[2] . وهذا التيار مرشح

---

(١) صدر هذا الكتاب سنة ١٩٨٣ م عن دار الإيمان في بيروت، ترجمة عبد الحميد بارودي، يقع الكتاب في ١٩٩ صفحة من القطع الكبيرة.

(٢) صدر هذا الكتاب في الكويت عن مجلة النور الكويتية.

للنمو والتصاعد ، وإلى جانبه الدعاية الصهيونية في طرح « الخطر الإسلامي » بديلاً عن الخطر الشيوعي المتهافت .

(وللمساعدة على تحقيق هذه النظرة الناقدة الشمولية للحضارة الغربية المعاصرة ، يعمل « المعهد العالمي للفكر الإسلامي » على تقديم دراسات مسح شمولية للعلوم الحديثة ، خاصة العلوم الإجتماعية والإنسانية الأساسية ، تبين الخطوط الأساسية لكل علم من تلك العلوم وقضاياها الرئيسية ومناهجها وإنجازاتها العلمية ، وأهم الكتب والمصادر الأساسية له ، وأهم أوجه النقد الذي تتعلق به من وجهة نظر رجال ذلك العلم ومن وجهة النظر الإسلامية ، ويقدم مثل هذا مرجعاً أساسياً شمولياً يزود العالم المسلم في ذلك الحقل بإحاطة شمولية ناقدة تمدّه بالقدرة والاستقلالية الفكرية الضرورية ، لأي نمو علمي ومساهمة فكرية إسلامية في ذلك المجال .

ويأمل « المعهد » بعد ذلك إصدار دراسة شاملة مختصرة هي خلاصات لتلك الدراسات تعرض الحضارة المعاصرة عرضاً شمولياً ، علوماً وتاريخاً وجذوراً وفلسفة وقيماً ومناهج ونقداً تحليلياً موضوعياً يزود العالم المسلم والمثقف المسلم بالنظرة الشمولية الإستقلالية ليس فقط تجاه القضايا والعلوم وإنما إتجاه الحضارة والغزو الحضاري وتساهم في إعادة بناء الشخصية الإسلامية العلمية وبلورتها واستقلاليتها .

إن تمكن العالم المسلم من ناحية العلوم الحديثة وبلورة وعيه الشمولي النقدي الموضوعي تجاه الحضارة المعاصرة ووصل جذوره بقيم الإسلام وغاياته وزبدة فكر إسلامه ونفائس تراثه أمر أساسي وشرط مسبق وأدوات ضرورية وأساسية لتملك ناصية الإبداع الإسلامي والقيام بأداء

واجب إسلامية المعرفة في فكر وعطاء علمي وحضاري إسلامي قادر يوسع آفاق الحضارة الإنسانية ويزود الإنسان بالقدرة على الخلاص مما يطبق على آفاقه من مخاطر ويلاحق كيانه من مشاكل ومعضلات)[1] .

---

(١) إسلامية المعرفة. ص ١٣٨ .

ابن خلدون ونظرية العمران الاجتماعي

كان من الممكن أن تنهض العلوم الإجتماعية وتنمو وتتكامل في الفكر الإسلامي ومن داخل المجتمع الإسلامي ، مع ما تركه لنا « ابن خلدون » [٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م] من تراث فكري معرفي على درجة كبيرة من الإبداع والتطور في العلوم الإجتماعية وبعد أن سبق غيره من المفكرين الذين ينظر لهم في أوروبا على أنهم من المؤسسين لعلم الاجتماع ومن المطورين للفكر الإجتماعي الإنساني ، (فلقد سبق « فيكو » في فلسفة التاريخ و « أوغست كونت » في وضع أسس علم الاجتماع . وقد رأى « روبرت فلنت » أنه أول كاتب بحث في التاريخ كموضوع علم خاص . بينما قال « دي بوير » أنه أول من حاول أن يطور علم الإجتماع الأنساني وبين علله القريبة من حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها بالأدلة المقننة . ويعد « توينبي » « ابن خلدون » من العباقرة ويرى في مقدمته دلائل ساطعة على سعة النظر وعمق البحث وقوّة التفكير)[١] .

---

(١) مدخل إلى تاريخ الحضارة. د. شحادة الناطور ود. جميل بيضون ود. أحمد عودات وعلي عكاشة. ص ٢٩، راجع كتاب «دراسات في مقدمة ابن خلدون» لساطع الحصري.

ومن المفكرين الأوروبيين في العلوم الإجتماعية حينما اكتشفوا أفكار « ابن خلدون » أعادوا النظر في بعض نظرياتهم وجددوا في نظريات أخرى ، وكانوا على إعجاب كبير بالأفكار والمفاهيم التي أبدعها « ابن خلدون » في مقدمته على كتابه « العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر » . ومع أن (العلوم الإجتماعية انطلقت من المجتمعات العربية ، وأنها راسخة القدم عندنا منذ عهد بعيد)[١] . منذ أن ابتكر « ابن خلدون » (علم الاجتماع إسماً ومنهجاً وتنظيراً بدون منازع . فهو أول من تناول ظواهر العمران البشري والاجتماع الإنساني بالدراسة والبحث كعلم مستقل بذاته)[٢] . وقد وصف « ابن خلدون » هذا العلم بقوله : (وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والإجتماع الإنساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى)[٣]

مع كل هذه العناصر والمعطيات إلا أن العلوم الإجتماعية لم تنهض ولم تزدهر في الفكر الإسلامي كما في إنتاجيات فكر المسلمين . ولعل من الأسباب الموضوعية لذلك : ـ

أولاً : أن اكتشاف « ابن خلدون » في فكره ومنهجه في علم العمران والاجتماع الإنساني ظلّ متأخّراً لزمن طويل ، وخلال هذه المدة لم يكن لفكر « ابن خلدون » حيويته في التأثير على صياغة الواقع الحضاري الإسلامي ، أو في إنهاض الفكر الحضاري الإسلامي .

وفي رأي الدكتور « فهمي جدعان » : (ربما كان « رفاعة

---

(١) عالم الفكر (الكويت) المجلد العشرون، العدد الأول، ابريل ١٩٨٩ م، ص ٢٠ .
(٢) الوحدة. مصدر سابق، ص ٩ .
(٣) مقدمة ابن خلدون: القاهرة، دار الشعب، ص ٣٥ .

الطهطـاوي » [١٢١٦ ـ ١٢٩٠ هـ/ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣ م] أوّل مفكـري عصـر النهضـة العـربيـة الـذيـن اكتشفـوا « ابـن خلـدون » وتـابعـوه فـي إشكـاليتـه . و « رفـاعـة » يمثـل كمـا نعلـم حلقـة الاتصـال بيـن مـدنيـة الإسـلام ومـدنيـة الغرب . وهو قد وعى ما بين هاتين المدنيتين من مفارقات في الأحوال ، كما تقلب بين أفكار « مونتسكيو » وفلاسفة التنوير من ناحية ، وبين أفكار « ابن خلدون » من ناحية أخرى ، محاولاً التركيب بين معطيات المدنيتين . وهو حين نقل إلى اللغة العربية ، من جملة ما نقل ، كتاب « مونتسكيو » تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » ، شجع في الوقت نفسه ، أي عند منتصف القرن التاسع عشر ، مطبعة الحكومة في بولاق ، على نشر « مقدمة » « ابن خلدون »)[1] .

ولعل « رفاعة الطهطاوي » كان منبهراً بعلوم الغرب أكثر من إعجابه بأفكار « ابن خلدون » بالإضافة إلى ما بينهما من فاصل زمني طويل ما بين القـرن الخـامـس عشـر والقـرن التـاسـع عشـر . وهـذا يعنـي أن « رفـاعـة الطهطاوي » لم يكن الخيار الموفق في استرجاع أفكار « ابن خلدون » في العمران البشري وتقمصها والنهوض بها .

ثانياً : أن مرحلة اكتشاف « ابن خلدون » سبقتها الإنبهار بفكر الغرب وحضارته المدنية ، الذي أعمى القلوب عن روائع الحضارة الإسلامية . وكـانـت الفلسفـة التـي سيطـرت علـى تفكيـر الكثيـريـن فـي البـلاد العـربيـة والإسـلاميـة هـي مـا قيمـة المـاضـي فلنتـركـه ونحـد البصـر نحـو الحـاضـر والمستقبل . وهذا ما تريد تحقيقه نظريات « المعاصرة » و « الحداثة » .

فالقرن الخامس عشر الذي هو عصر « ابن خلدون » هو بدايات العصر

---

(١) نظرية التراث. د. فهمي جدعان، ص ١٢٦ .

الحديث والعلم الحديث لأوروبا ، والقرن التاسع عشر مع اكتشاف « مقدمة ابن خلدون » هو عصر نهوض أوروبا وزحفها نحو استعمار البلاد العربية والإسلامية .

فالعصر (الذي نضج فيه علم العمران البشري والإجتماع الإنساني الخلدوني كان عصر تحوّل وانتقال من مرحلة قوّة وتقدم إلى مرحلة اضمحلال وتفكُّك في العالم العربي ، بينما كان عصر بداية الانتقال من مرحلة السيطرة الكنسية والجمود الفكري إلى مرحلة اليقظة والنهوض في العالم الغربي)[1] . ولهذا كانت الأنظار تتّجه نحو الغرب لا نحو تراث الأمّة .

ثالثاً : من بعد ابن خلدون من عصره وما بعد عصره إلى عصرنا الراهن ، لم يحصل أي تطور نوعي في فكر « ابن خلدون » في العمران البشري والاجتماع الإنساني ، ولم يكن هناك من يتمثل « ابن خلدون » في فكره الحضاري من المفكرين والعلماء المسلمين ويجدد هذه الأفكار ويطورها بما تتناسب مشكلاتنا المعاصرة وتحدّياتنا الحضارية الكبرى والمحاولات التي حصلت وتحصل وهي كثيرة جداً لا ترقى إلى هذا المستوى . (فإذا ذهبنا إلى القول أن لكل خطاب مرجعيته ، كما يقولون في النقد الحديث فإن مقدمة ابن خلدون بوصفها ذروة في منهجية الفكر الإجتماعي والسياسي لا تشكل مرجعاً لأي خطاب عربي حتى هذه اللحظة ، على رغم أن الدراسات عن منهجه ومكانته كثيرة لا تحصى ، مع أن الكثيرين يحاولون كما يدعون هضمه والعودة إليه)[2] .

---

(١) الوحدة. ص ١١ .

(٢) ابن خلدون في نهايات القرن العشرين. محمد الأسعد، دراسة في حلقات نشرتها صحيفة الحياة (لندن) ٣ مارس ١٩٩٢ م، العدد ١٠٦١٧ .

وقد غاب عن صاحب هذا الرأي مفكر أسلامي عربي يشكّل بجدارة حلقة من حلقات الفكر الحضاري الإسلامي التي تتكامل ويتطور مع الفكر الحضاري الذي نهض به ابن خلدون وهو المفكّر الإسلامي المرحوم « مالك بن نبي » الذي أبدع جيداً في الفكر الإسلامي الحضاري . ويتفق مع هذا الرأي الدكتور « فهمي جدعان » حيث يذهب أن (مالك بن نبي كان أبرز مفكر عربي معاصر عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون)[1] .

كما أن السيد « محمد باقر الصدر » في بحثه حول السنن التاريخية في الاجتماع الإنساني في القرآن الكريم تعد مساهمة فكرية إبداعية في الفكر الإجتماعي الإسلامي[2] .

ولاعتبارات هامة فإن فكر « ابن خلدون » في العمران البشري ، والاجتماع الإنساني يكتسب أهمية في المنهجية العلمية الإسلامية ، ومن هذه الاعتبارات :

١ ـ ان فكر ابن خلدون كان تحليلاً حضارياً مبكراً في دراسة وتحليل المشكلة الحضارية في الأمّة الإسلامية ، ولو كانت الأجواء مساعدة وعناصر النمو متوفرة لكانت نظرية العمران البشري باعثة على نهوض جديد في الأمّة . وفي نظر الشيخ « محمد الفاضل بن عاشور » (والحق أن النظر في مشكلة الحضارة الإسلامية ، لو لم يتبع فيه هذا المنهج الخلدوني ، لبقي نظراً حائراً متردداً ، لا يكاد يقع على مظهر يتعلق به ، ويحسبه أصل المشكلة وسببها ، حتى يبدو له مظهر آخر يصدّه عنه)[3] .

---

(١) نظرية التراث. ص ١٣٢ .
(٢) انظر كتاب «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم» السيد محمد باقر الصدر.
(٣) روح الحضارة الإسلامية. الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، ص ٧٢ .

٢ ـ ان التأسيس التاريخي من التراث الإسلامي المعرفي البشري للعلوم الإجتماعية الإسلامية هو الفكر الحضاري لابن خلدون . .

٣ ـ ان علم العمران البشري الذي ابتكره « ابن خلدون » كان وثيق الصلة بالواقع الإسلامي والتجربة الإسلامية في جوانبها الحضارية المختلفة ، فعلى رأي الدكتور « محمد عابد الجابري » أن (تفكير ابن خلدون يتحرك داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية ولا يكاد يتعدّاها . ومن هنا كانت ملاحظاته ونظرياته لا تنطبق على التجارب الحضارية الأخرى السابقة أو المعاصرة للتجربة الحضارية الإسلامية ، وبالتالي فالعلم لذي أراده ابن خلدون علماً للعمران البشري ككل سيصبح خاصاً بالعمران العربي الإسلامي .

والحق أن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى أكثر من ذلك . فاهتمامه كان مركزاً ، بوعي واختيار ، على التجربة الحضارية العربية الإسلامية)[1] .

وإذا كان الدكتور « الجابري » يقصد من تجربة الحضارة العربية الإسلامية إلى انحصار نظريات وفكر ابن خلدون على النطاق العربي فقط ولا يتجاوزه إلى ما يشمل كل البلاد الإسلامية فهذا ما نختلف فيه مع الدكتور الجابري .

وهذا يعني أن ارتباط العلوم الاجتماعية الإسلامية بفكر ابن خلدون يجعلها مستوعبة للتجربة الحضارية الإسلامية إلى عصر ابن خلدون .

٤ ـ ضرورة تجديد وتطوير علم العمران الحضاري لابن خلدون في إطار منهجية تأسيس وتطوير العلوم الاجتماعية الإسلامية . فلا زال في فكر

---

(١) التراث والحداثة دراسات . . ومناقشات . د. محمد عابد الجابري، ص ٢١٨ .

ابن خلدون من التراث ما هو حي مفيد (فدراسة منهاجية ابن خلدون لا تزال لافتة للإنتباه لما سنّته من قواعد لا تزال حداثتها محلاً للبحث والتعليق . لقد سنَّ اتجاهات للوصف وللتحليل وللتكميم ولربط العناصر بعضها ببعض فهو أول من أشار إلى ضرورة التحليل النوعي والكمي الذي لا بد أن ينتهي إلى التركيب الهيكلي وإلى التنظير حتى توضع الظواهر الاجتماعية في محيطها العام وفي سياق الدفع التاريخي العام الجار لها على المساهمات العربية العصرية في البحوث الإجتماعية وخاصة من الناحية المنهاجية)[١] .

إلى جانب هذا الرأي الذي يتفق معه الكثير وبتأكيد تام هناك رأي الدكتور « فريدريك معتوق » مدير مؤسسة العلوم الإجتماعية التابعة لجامعة طرابلس اللبنانية حيث يذهب في كتابه « تناقضات السوسيولوجيا العربية » إلى جدوى الرجوع إلى فكر بن خلدون كمصدر للفكر السوسيولوجي العربي الحديث ما دامت أعماله لم تؤثر من قريب ولا من بعيد عمّا يكتب في هذا المضمار . إن المصدر بطبيعته يجب أن يكون منبع إلهام وأن يتم تطويره . وما دام العرب لم يطوروا فكر ابن خلدون فما فائدة التشدّق بأبوّته للفكر السوسيولوجي العربي المعاصر . . إذ لا يمكن الرجوع إلى فكر ابن خلدون بالنسبة إلى السوسيولوجيا العربية الحديثة كما يفعل الغربيون حين يرجعون إلى « كونت » أو « دركهايم » أو غيرهما . ففي ما يخص الغرب فإن الفكر السوسيولوجي الحديث استمرار متطور لما جاء في الماضي أما بالنسبة إلى العرب فقد حصلت القطيعة[٢] .

---

(١) عالم الفكر. المصدر السابق. راجع منطق ابن خلدون، علي الوردي، تونس.

(٢) انظر مراجعة حول الكتاب في صحيفة الشرق الأوسط (لندن) ٢٦/٧/١٩٩٢ م العدد ٤٩٨٩.

هذا الرأي لا يمكن أن نقبله لعدم أصالته تاريخياً وإيديولوجياً ، وابن خلدون ما هو إلا حلقة من حلقات الفكر الإجتماعي الحضاري الإسلامي ينبغي أن يتمم ويتكامل بحلقات أخرى أكثر نضجاً وحداثة واستيعاباً لمشكلات المجتمع الإسلامي الحديث والمعاصر .

وفكر ابن خلدون لا يخرج عن إطار التعامل معه بنقد وتقويم لتمحيص الأفكار وغربلة المفاهيم ، فلا نأخذه بعلّاته فبعض استنتاجات ابن خلدون في علم الاجتماع ناقصة وحتى خاطئة[1] وبعضها بات من البديهيات في علم الاجتماع . . وهكذا في جوانب أخرى من تاريخ ابن خلدون لا نعتقد أنه كان موفقاً بل قد يكون جانب الحقيقة من غير معرفة . .

---

(١) مدخل إلى إسلامية المعرفة. ص ٤٥.

- أفكار وتوصيات في تقنيات المنهجية -

نصل هنا لبلورة بعض الأفكار والتوصيات في التقنيات العملية للمنهجية العلمية الإسلامية فيما يساعد على أسلمة العلوم الإجتماعية :

أولاً : ضرورة أن تتخصّص لمهمة أسلمة العلوم الإجتماعية مجلة فكرية إسلامية مركّزة ومحكمة تكون بمثابة حقلٍ لبلورة الأفكار وتنضيجها وللحوار والتطوير والإبداع في هذه القضية الحيوية والهامة . .

ومن خلال هذه المجلة نحصل على تراكم معرفي من الدراسات والأبحاث مما يبعث على مزيد من الحوار والإبداع والتطوير .

ثانياً : أن يتشكّل لهذه المهمة مركزاً متخصصاً لأسلمة العلوم الإجتماعية للقيام بالتفكير والبحث والدراسة في هذا الحقل الهام ، ولجمع الطاقات والكفاءات المؤهلة لهذا الدور ، ولتوفير مستلزمات وتقنيات العمل ، وللمتابعة المتواصلة والمستمرة في التفكير والتخطيط والدراسة والكتابة إلى ما هنالك ، سعياً نحو الإنجاز العلمي العميق لأسلمة العلوم الاجتماعية .

و « المعهد العالمي للفكر الإسلامي » في واشنطن يعد بحق تجربة متقدمة في هذا المجال ، وقطع شوطاً إيجابياً وموفقاً لحد كبير ، وإنجازاته تشهد له بذلك .

ثالثاً : عقد الندوات والمؤتمرات وحلقات النقاش المتخصصة وبشكل دوري متواصل لبلورة منهجيات العمل وخطط أسلمة العلوم الإجتماعية . ولتبادل الرأي وتلاقح الخبرة وتداول الفكرة . . وقد أنجز المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعض الندوات لهذا الغرض[١] يضاف إلى ذلك ندوة « التوجيه الإسلامي للعلوم »[٢] التي نظّمها « رابطة الجامعات الإسلامية بالتعاون مع جامعة الأزهر وعقدت بالقاهرة في الفترة ما بين ٢٤ ـ ٢٨ أكتوبر ١٩٩٢ م .

والاقتراح هنا بشكل محدد أن يكون هناك مؤتمراً سنوياً ثابتاً لدراسة أسلمة العلوم الإجتماعية يحضره رجال العلم والخبرة والمعرفة في هذه الحقول ، لا أن يكون مؤتمراً منقطع الأوصال .

رابعاً : من التوصيات المهمة والأساسية التي أقرّها مؤتمر « التوجيه الإسلامي للعلوم » إنشاء أكاديمية تحت مسمى « أكاديمية التوجيه الإسلامي للعلوم » ترعى قضية إسلامية المعرفة وتسمح بقبول دارسين مؤهلين للحصول على درجات أكاديمية عليا « ماجستير ودكتوراه » وفق خطة مدروسة .

وهذا اقتراح حيوي جداً ، ووجهة النظر عليه أنه ليس متخصصاً في

---

(١) انظر إسلامية المعرفة الذي يحتوي على موجز للمؤتمرات وحلقات النقاش التي نظمها المعهد.

(٢) انظر منبر الحوار. العدد ٢٧، السنة الثامنة، شتاء ١٩٩٣ م.

الأساس لأسلمة العلوم الإجتماعية بل أوسع من ذلك بما يشمل العلوم الطبيعية والتطبيقية . وما نحتاج إليه بتركيز وإهتمام هو أكاديمية علمية لأسلمة العلوم الإجتماعية . .

خامساً : إعداد مناهج دراسية علمية في مجالات أسلمة العلوم الإجتماعية وإدخالها في مناهج ونظام التعليم الثانوي والجامعي والسعي لإقناع بعض الدول العربية والإسلامية بهذه الفكرة ، التي تعمق هذا التوجه في جيل المتعلمين . .

ثبت المصادر والمراجع

الكتب:

١ ـ القرآن الكريم:

ـ أ ـ

٢ ـ أبحاث مؤتمر الامام الصادق الدولي. الإمام الصادق دراسات وبحوث، دمشق: المستشارية الثقافية الايرانية، ١٩٩١م.

٣ ـ ابن حزم. إبطال القياس، مطبعة جامعة دمشق.

٤ ـ ابن خلدون. المقدمة، بيروت: دار العودة، ١٩٨١م.

٥ ـ ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، من الاتصال، تحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م.

٦ ـ ابن شعبة. تحف العقول، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٤م.

٧ ـ ابن منظور. لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.

٨ ـ ابن هشام. السيرة النبوية، علق عليها وضبطها: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، بلا تاريخ.
٩ ـ أبو المجد، أحمد كمال. حوار لا مواجهة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨م.
١٠ ـ أبو المجد، د. أحمد كمال. رؤية اسلامية معاصرة: اعلان مبادىء، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢م.
١١ ـ أبو سليمان. د. عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٢م.
١٢ ـ اركون، د. محمد. العلمنة ـ الدين، لندن: دار الساقي.
١٣ ـ الاسترآبادي، محمد أمين. الفوائد المدنية.
١٤ ـ أسد، محمد. الاسلام على مفترق طرق، ترجمة: عمر فروخ، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
١٥ ـ الاسلامي، د. خالد عباس. محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، القاهرة: مكتبة مدبولي.
١٦ ـ الاشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، المانيا، فرانز إشتاينز، ١٩٨٠م.
١٧ ـ الاصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م.
١٨ ـ الاعتمادي، مصطفىٰ. شرح الرسائل، قم: مكتبة العلامة. بلا تاريخ.
١٩ ـ أغروس، روبرت وجورج ستانسيو. العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ١٩٨٩م، عالم المعرفة ـ ١٣٤ ـ.

٢٠ ـ إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨م.
٢١ ـ آل علي، نور الدين. الامام الصادق كما عرفه علماء الغرب، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٨م.
٢٢ ـ الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، بيروت: دار القارىء، ١٩٨٧م.
٢٣ ـ أمين، أحمد. ضحىٰ الاسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١٠، بلا تاريخ.
٢٤ ـ الأنصاري، د. محمد جابر. تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠م. نيقوسيا: دلمون للنشر، بلا تاريخ.
٢٥ ـ الأنصاري، مرتضىٰ. فرائد الأصول. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩١م.
٢٦ ـ أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية. الحوار القومي ـ الديني، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م.

ـ ب ـ

٢٧ ـ البحراني، يوسف. الحدائق الناضرة، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥م.
٢٨ ـ بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م.
٢٩ ـ بن عاشور، محمد الفاضل. اعلام الفكر الاسلامي في المغرب العربي، تونس: مكتبة النجاح.
٣٠ ـ بن عاشور، محمد الفاضل. روح الحضارة الاسلامية، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٢م.

٣١ ـ بن مكي، محمد. «الشهيد الأول». الذكرى.
٣٢ ـ بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م.
٣٣ ـ البوطي، د. محمد سعيد رمضان. حوار حول مشكلات حضارية، دمشق: الدار المتحدة، ١٩٩٠م.
٣٤ ـ البهبودي، محمد باقر. صحيح الكافي، بيروت: الدار الاسلامية ١٩٨١م.
٣٥ ـ البهي، د. محمد. الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م.

ـ ت ـ

٣٦ ـ الترابي، د. حسن عبد الله. تجديد أصول الفقه الإسلامي، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠م.
٣٧ ـ الترابي، د. حسن عبد الله. الحركة الإسلامية في السودان التطور والكسب والمنهج، الخرطوم، ١٤١٠هـ.
٣٨ ـ الترابي، حسن عبد الله. الدين والتجديد، تونس: دار الراية، بلا تاريخ.
٣٩ ـ الترابي، د. حسن عبد الله. الفكر الإسلامي هل يتجدد؟ تونس: مكتبة الجديد، بلا تاريخ.
٤٠ ـ الترابي، د. حسن عبد الله. منهجية الفقه والتشريع الاسلامي، الخرطوم: دار إقرأ، بلا تاريخ.
٤١ ـ الترابي، د. حسن عبد الله. نظرات في الفقه السياسي، الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الاعلام، ١٩٨٨م.
٤٢ ـ التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،

- ج -

٤٣ ـ **الجابري**، د. محمد عابد. التراث والحداثة دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م.

٤٤ ـ **جحا**، د. ميشال. الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، بيروت: معهد الإنماء العربي.

٤٥ ـ **الجاحظ**، عمر بن بحر. البيان والتبيين، بيروت: دار الفكر للجميع، ١٩٦٨م.

٤٦ ـ **جدعان**، د. فهمي جدعان. نظرية التراث، بيروت.

٤٧ ـ **الجزائري**، نور الدين. فروق اللغات في التميز في مفاد الكلمات حققه: د. محمد رضوان الداية، دمشق المستشارية الثقافية الإيرانية، ١٩٨٧م.

٤٨ ـ **الجندي**، أنور. اعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الاسلام، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٥م.

٤٩ ـ **الجورشي**، صلاح الدين. المقدمات النظرية للاسلاميين التقدميين، تونس: دار البراق، ١٩٨٩م.

- ح -

٥٠ ـ **الحر العاملي**، محمد بن الحسن. وسائل الشيعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ.

٥١ ـ **حسين**، د. طه. في الشعر الجاهلي، القاهرة، ١٩٢٦م.

٥٢ ـ **حسين**، د. طه، من بعيد، القاهرة.

٥٣ ـ **حسين**، عادل. نحو فكر عربي جديد، القاهرة: دار المستقبل

العربي، ١٩٨٥م.

٥٤ ـ الحسني، هاشم معروف. المبادىء العامة للفقه الجعفري، بيروت: دار القلم، ١٩٧٨م.

٥٥ ـ الحكيم، محسن. مستمسك العروة الوثقىٰ، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩١هـ.

٥٦ ـ الحكيم، محمد تقي. الأصول العامة للفقه المقارن، بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩م.

٥٧ ـ الحكيمي، محمد رضا. الحياة، بيروت: الدار الاسلامية، ١٤٠٠هـ.

٥٨ ـ حنفي، د. حسن. الدين والنضال الوطني، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩م.

٥٩ ـ حنفي، د. حسن. في فكرنا المعاصر، بيروت: دار التنوير، ١٩٨١م.

٦٠ ـ حنفي، من العقيدة الى الثورة، المقدمات النظرية، بيروت دار التنوير، ١٩٨٨م.

ـ خ ـ

٦١ ـ الخضرمي، محمد. تاريخ التشريع الاسلامي، بيروت: دار القلم، ١٩٨٣م.

٦٢ ـ خليل، د. عماد الدين. مدخل إلى إسلامية المعرفة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٠م.

ـ د ـ

٦٣ ـ درنيقة، محمد أحمد. قبس قرآني على المجتمع، بيروت: دار

الايمان ١٩٩٠م.

٦٤ ـ دوبو، رينية. انسانية الانسان: نقد علمي للحضارة المادية، تعريب: د. نبيل صبحي الطويل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م.

٦٥ ـ ديكلو، دنيس. الانسان في مواجهة مخاطر التكنولوجيا، حول الكتاب انظر مراجعة في مجلة المجلة لندن، العدد ٦٢٢، ٨ يناير ١٩٩٢م.

٦٦ ـ ديورانت، ول. قصة الفلسفة، بيروت: دار العلم للملايين.

- ر -

٦٧ ـ رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة: مطبعة المنار.

٦٨ ـ الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٢م، مختارات الرسائل الجامعية.

٦٩ ـ ري شهري، محمد. ميزان الحكمة، بيروت: الدار الاسلامية، ١٩٨٥م.

- ز -

٧٠ ـ الزمخشري، محمود بن عمر بن محمود. الكشاف عن حقائق التنزيل، القاهرة، ١٩٤٨م.

- س -

٧١ ـ السايس، محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي.

٧٢ ـ سبحاني، جعفر. الالهيات، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٩م.

٧٣ ـ سبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل، بيروت: الدار

الإسلامية، ١٩٩١م.

٧٤ ـ سبحاني، جعفر. نظرية المعرفة، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٩٠م.

٧٥ ـ سلطان، جمال. تجديد الفكر الإسلامي، الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ.

- ش -

٧٦ ـ الشاطبي، أبو إسحاق. الاعتصام، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢م.

٧٧ ـ الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة: مطبعة مصطفىٰ محمد.

٧٨ ـ الشافعي، د. حسن محمود. المدخل الى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م.

٧٩ ـ الشرفي، د. عبد المجيد. الاسلام والحداثة، تونس: الدار التونسية ١٩٩١م.

٨٠ ـ شريعتي، د. علي. الأمّة والإمامة، طهران: مؤسسة الكتاب الثقافية.

٨١ ـ شريعتي، د. علي. الانسان والاسلام، ترجمة: عباس الترجمان، طهران: دار الصحف، ١٤١١هـ.

٨٢ ـ شفيق، منير. الفكر الإسلامي والتحديات، بيروت: دار الناشر، ١٩٩١م.

٨٣ ـ شلبي، د. أحمد. مقارنة الاديان ـ الاسلام ـ، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٥م.

٨٤ ـ شمس الدين. محمد مهدي. بين الجاهلية والإسلام، بيروت:

المؤسسة الجامعية. ١٩٨٢م.

٨٥ ـ شمس الدين. محمد مهدي. في الاجتماع السياسي الاسلامي، بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٢م.

٨٦ ـ الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم. نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، بلا تاريخ.

ـ ص ـ

٨٧ ـ الصالح، د. صبحي. نهج البلاغة للإمام علي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٠م.

٨٨ ـ الصدر، رضا. الاجتهاد والتقليد، بيروت: دار الكتاب اللبناني بلا تاريخ.

٨٩ ـ الصدر، محمد باقر. دروس في علم الأصول، بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٩٧٨م.

٩٠ ـ الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٢م.

٩١ ـ الصدر، محمد باقر. المعالم الجديدة للأصول، طهران: مكتبة النجاح، ١٩٧٥م.

٩٢ ـ الصدر، محمد باقر. مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، بيروت: دار التوجيه الاسلامي، ١٩٨٠م.

ـ ط ـ

٩٣ ـ الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧١م.

٩٤ ـ الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م.

٩٥ ـ الطحان، د. محمود. مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين، الكويت: مكتبة دار التراث، ١٩٨٤م.

٩٦ ـ الطوسي، محمد بن الحسن. عدة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣هـ.

٩٧ ـ الطوسي، محمد بن الحسن. المبسوط في الفقه، طهران: ١٣٨٧هـ.

- ع -

٩٨ ـ العبيدي، د. حمادي. الشاطبي ومقاصد الشريعة، دمشق: دار قتبة، ١٩٩٢م.

٩٩ ـ العروي، عبد الله. ثقافتنا في ضوء التاريخ، بيروت: دار التنوير ١٩٨٣م.

١٠٠ ـ العزاوي، قيس جواد. الفكر الإسلامي المعاصر نظرات في مساره وقضاياه، بيروت: دار الرازي، ١٩٩٢م.

١٠١ ـ العضدي، عبد الرحمن القاضي. المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، بلا تاريخ.

١٠٢ ـ عطية، محي الدين. الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.

١٠٣ ـ العظم، د. صادق جلال. نقد الفكر الديني، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠م.

١٠٤ ـ علي، حيدر ابراهيم. أزمة الاسلام السياسي، القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩١م.

١٠٥ ـ عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٧٢م.

١٠٦ ـ عمارة، محمد. معالم المنهج الاسلامي، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.

١٠٧ ـ عمارة، محمد. نظرة جديدة الى التراث، دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٨م.

١٠٨ ـ عنايت، حميد. الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، ترجمة: د. ابراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩م.

ـ غ ـ

١٠٩ ـ غارودي، روجيه. الاسلام دين المستقبل، ترجمة: عبد المجيد بارودي، بيروت: دار الايمان، ١٩٨٣م.

١١٠ ـ غارودي، روجيه. من أجل حوار بين الحضارات، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: دار النفائس.

١١١ ـ الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.

١١٢ ـ الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩م.

١١٣ ـ الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول، القاهرة: بولاق، ١٣٢٢هـ.

ـ ف ـ

١١٤ ـ فروم، أريك. الانسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد الزهراني، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ١٩٨٦م، عالم المعرفة ـ ١٤٠.

ـ ق ـ

١١٥ ـ القرضاوي، د. يوسف. الحل الإسلامي.. فريضة وضرورة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤م.

١١٦ ـ القرضاوي، د. يوسف. الخصائص العامة للإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٦م.

١١٧ ـ قطب، سيد. في ظلال القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٧م.

ـ ك ـ

١١٨ ـ كاريل، الكسيس. الانسان ذلك المجهول، بيروت: دار القلم، تعريب: شفيق أسعد فريد، ١٩٧٤م.

١١٩ ـ الكاشاني، محسن. علم اليقين في أصول الدين، بيروت: دار البلاغة، ١٩٩٠م.

١٢٠ ـ الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي، طهران: دار الكتب الإسلامية، بلا تاريخ.

١٢١ ـ الكيلاني، نجيب. إقبال الشاعر الثائر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.

ـ ل ـ

١٢٢ ـ لندبرغ، جورج. هل ينقدنا العلم؟، ترجمة: أمين أحمد الشريف، بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٣م.

١٢٣ ـ لوبون، د. غوستاف. سر تطور الأمم. تعريب: أحمد فتحي زغلول باشا، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٧م.

١٢٤ ـ المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣هـ.

١٢٥ ـ مجموعة باحثين. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١م، سلسلة الفكر الاسلامي المعاصر ـ ٢ ـ.

١٢٦ ـ مجموعة باحثين. مدخل الى تاريخ الحضارة، عمان.

١٢٧ ـ المحافظة، د. علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الاهلية للنشر: ١٩٨٧م.

١٢٨ ـ محمدي، غلام علي. دروس في الرسائل، قم: مكتبة المفيد، ١٤١٠هـ.

١٢٩ ـ المدرسي، محمد تقي. التشريع الاسلامي مناهجه ومقاصده، بيروت: دار الرائد العربي.

١٣٠ ـ المدرسي. محمد تقي. التمدن الإسلامي أسسه ومبادؤه، طهران: انتشارات المدرسي، ١٩٩٢م.

١٣١ ـ المدرسي، محمد تقي. العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، بيروت: مؤسسة البلاغ، ١٩٨٨م.

١٣٢ ـ المدرسي، محمد تقي. العمل الإسلامي منطلقاته واهدافه، بيروت: مؤسسة الوفاء.

١٣٣ ـ المدرسي، محمد تقي. الفكر الاسلامي مواجهة حضارية، بيروت: دار البيان، ١٩٨٨م.

١٣٤ ـ المدرسي، محمد تقي. المنطق الاسلامي أصوله ومناهجه، بيروت: دار الجيل، ١٩٨١م.

١٣٥ ـ مطهري، مرتضىٰ. الاجتهاد في الإسلام، بيروت: دار

التعارف، ١٩٨٩م.
١٣٦ ـ **مطهري**، مرتضىٰ. إحياء الفكر الديني، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٩م.
١٣٧ ـ **مطهري**، مرتضىٰ. الاسلام ومتطلبات العصر، تعريب: علي هاشم، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١هـ.
١٣٨ ـ **مطهري**، مرتضىٰ. الحركات الاسلامية في القرن الأخير، ترجمة: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، ١٩٨٢م.
١٣٩ ـ **مطهري**، مرتضىٰ. مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة: جعفر صادق خليلي، طهران: مؤسسة بعثة، ١٤٠٧هـ.
١٤٠ ـ **مطهري**، مرتضىٰ. المجتمع والتاريخ، بيروت: دار المرتضىٰ، ١٩٨٨م.
١٤١ ـ **المظفر**، محمد رضا. أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الأعلمي، بلا تاريخ.
١٤٢ ـ **معتوق**، فريدريك. تناقضات السوسيولوجيا العربية، انظر مراجعة حول الكتاب صحيفة الشرق الأوسط العدد ٤٩٨٩ ـ ٢٦/ ٧/ ١٩٩٢م.
١٤٣ ـ **المعهد العالمي للفكر الاسلامي**. اسلامية المعرفة، واشنطن، ١٩٨٦م.
١٤٤ ـ **مكرم**، د. عبد العال سالم. الفكر الاسلامي بين العقل والوحي، بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٤٥ ـ **ملتقيات الفكر الاسلامي في الجزائر**، منظمة الاعلام الاسلامي طهران، ١٩٨٦م.
١٤٦ ـ **المودودي**، أبو الأعلىٰ. موجز تاريخ تجديد الدين وإحياءه،

بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨م.
١٤٧ ـ موي، بول. المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الكويت: مكتبة دار العروبة، ١٩٨١م.
١٤٨ ـ الميلاد، زكي أحمد، الحركة الاسلامية ومعالم المنهج الحضاري، بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩١م.
١٤٩ ـ الميلي، محسن. ظاهرة اليسار الإسلامي، تونس: مكتبة الجديد.

- ن -

١٥٠ ـ النائيني، محمد حسين. تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مجلة الغدير بيروت، العدد ١٠ ـ ١١ ـ كانون الأول ١٩٩٠م.
١٥١ ـ النجار، د. عبد المجيد. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٢م.
١٥٢ ـ الندوي، أبو الحسن. الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية في الاقطار الاسلامية، الكويت: دار القلم، ١٩٨٣م.

- هـ -

١٥٣ ـ هوفمان، مراد. الاسلام كبديل، الكويت: مجلة النور.
١٥٤ ـ هويدي، فهمي. أزمة الوعي الديني، صنعاء: دار الحكمة، ١٩٨١م.
١٥٥ ـ هويدي، فهمي. إيران من الداخل، القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٨٨م.

- ي -

١٥٦ ـ اليافي، عبد الكريم. نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في

مائة سنة، بيروت: هيئة الدراسات العربية.

١٥٧ ـ يعقوب، أحمد حسين. النظام السياسي في الاسلام، عمان، ١٩٨٩م.

١٥٨ ـ يونيغر، فريد ريش جيورج. سقوط التكنولوجيا، تعريب: سامي الكعكي، بيروت: دار الكندي، ١٩٧٩م.

الصحف والمجلات والدوريات:

١ ـ الاجتهاد. (لبنان) السنة الثالثة، العدد التاسع، خريف ١٩٩٠م/ ١٤١١هـ. والعددان العاشر والحادي عشر، شتاء ـ ربيع ١٩٩١/ ١٤١١هـ.

٢ ـ الانسان. (فرنسا) السنة الأولىٰ، العدد الأول، إبريل ١٩٩٠م.

٣ ـ الاهرام. (مصر) ١ مارس ١٩٧٠م.

٤ ـ البصائر. (لبنان) السنة الثانية، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٥م/ ١٤٠٥هـ.

٥ ـ البلاد. (لبنان) السنة الثالثة، العدد ٩٩، ٢٩ ربيع أول ١٤١٣هـ. ٦ أيلول ١٩٩٢م.

٦ ـ الثقافة الإسلامية. (سوريا) العدد الثالث والأربعون، ذو القعدة ١٤١٢هـ، حزيران ١٩٩٢م.

٧ ـ الحقيقة. (أمريكا) ١٩٨٣م.

٨ ـ الحياة. (لندن) العدد ١٠٥٤٥، ٢٠ ديسمبر ١٩٩١م، والعدد ١٠٦١٧، ٣ مارس ١٩٩٢م.

٩ ـ رسالة الاسلام. (مصر) إبريل ١٩٥١م.

١٠ ـ الشرق الأوسط. (لندن) السنة الرابعة عشر، العدد ٤٧٨٧، ٦ يناير ١٩٩٢م.

١١ ـ العالم. (لندن) السنة الثامنة، العدد ٤١٣، ١١ يناير ١٩٩٢م.

١٢ ـ عالم الفكر. (الكويت) المجلد العشرون، العدد الأول، إبريل ١٩٨٩م، والمجلد العشرون، العدد الرابع، ١٩٩٠م.

١٣ ـ العربي. (الكويت) العدد ٣٠٢، يناير ١٩٨٤م، والعدد ٣٥٦، يوليو ١٩٨٨م.

١٤ ـ الفكر العربي المعاصر. (لبنان) العدد الأول ١٩٨٠م، والعدد ٨، ٩ كانون الأول ١٩٨٠م.

١٥ ـ المجلة. (لندن) العدد ٦٠٨، اكتوبر ١٩٩١م، ٢٤ ربيع أول ١٤١٢هـ.

١٦ ـ المستقبل العربي. (لبنان) السنة الثامنة، العدد ٧٨، ٨/ ١٩٨٥م، والعدد ١٦٢، ٨/ ١٩٩٢م.

١٧ ـ المسلم المعاصر. (الكويت) العدد العشرون، اكتوبر ١٩٧٩م.

١٨ ـ منبر الحوار. (لبنان) السنة الثالثة، العدد ١٠، صيف ١٩٨٨م، والعدد ١٩، خريف ١٩٩٠م، والعدد ٢٧، شتاء ١٩٩٣م.

١٩ ـ الموسم. (لبنان) المجلد الثاني، العدد الثامن، ١٩٩٠م ـ ١٤١١هـ.

٢٠ ـ الوحدة. (المغرب) السنة الخامسة، العدد ٥٠، نوفمبر ١٩٨٨م.

٢١ ـ الهدىٰ. (المغرب) السنة الخامسة، العدد ١٥، نوفمبر ١٩٨٦م.

المؤلف

زكي عبد الله أحمد الميلاد مفكر إسلامي من المملكة العربية السعودية مواليد ١٩٦٥م.

رئيس تحرير مجلة الكلمة ـ فكرية فصلية ـ تصدر عن منتدىٰ الكلمة للدراسات والابحاث من بيروت.

شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات الفكرية والثقافية في عواصم عربية وإسلامية وغربية، وقدم في بعضها أوراق بحث..

له كتابات ودراسات منشورة في بعض الصحف والمجلات والدوريات الفكرية العربية...

من مؤلفاته المطبوعة:

١ ـ الحركة الاسلامية ومعالم المنهج الحضاري.

٢ ـ تحولات الفكر والثقافة في الحركة الإسلامية.

٣ ـ مالك بن نبي ومشكلات الحضارة.

٤ ـ الحركة الاسلامية وآفاق العمل الفكري.

٥ ـ الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر.

٦ ـ الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد .

تحت الطبع :

١ ـ الفكر الاصلاحي الشيعي : قراءة في خطاب الوحدة الاسلامية .

٢ ـ الفكر الإسلامي قضايا معاصرة . . .

محتوى الكتاب